22.05
B 88

Prot. Dr. IOAN BUDE

CONOTAȚII BIBLICE DESPRE „JERTFA VIE" ȘI LIMBAJUL IMNIC - EUHARISTIC

DONATĂ DE
P.F. Daniel
ANUL 2008
CONFIRMĂ + DANIEL

INV: 55.471
MITROPOLIA MOLDOVEI ŞI BUCOVINEI
BIBLIOTECA "DUMITRU STĂNILOAE"
Secţia Ecumenică
COTA: II 25.005

Consultant ştiinţific
şi
Consilier editorial: prof. Petru CĂLIN

Tehnoredactare:
Luminiţa-Elena STOENESCU

Pe copertă: M. Pătraşcu - "Cina de la Emaus"

© Toate drepturile rezervate autorului

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

Bude, Ioan
Conotaţii biblice despre "Jertfa vie" şi limbajul imnic - euharistic / prof. dr. Ioan Bude. - Cluj-Napoca : Alma Mater, 2006
ISBN (10) 973-7898-57-5 ; ISBN (13) 978-973-7898-57-9

2

22.07 T.P. Exegeză biblică
264-14 Limbaj liturgic
264-068.1 Literatură imnografică

Tiparul executat la Print Art
Str. Rahovei nr 2, 400212 Cluj-Napoca
Tel.: 0264-593903
email: printartcluj@gmail.com
http://almamater.clujnet.com

T.P.

Prof. Dr. IOAN BUDE

CONOTAŢII BIBLICE DESPRE „JERTFA VIE" ŞI LIMBAJUL IMNIC - EUHARISTIC

Cu profund respect, cu aleasă prețuire și cu smerită metanie din partea autorului!
Timișoara,
de Praznicul Înălțării Domnului
-2007-

ALMA MATER
CASA DE EDITURA
Editura Alma Mater
Cluj-Napoca, 2006

RECOMANDARE

Aprofundarea credinței, pe care o mărturisim și care stă la temelia existenței noastre odată cu primirea Botezului, constituie o necesitate de la sine înțeleasă.

Ar fi absurd să ne pretindem creștini, să participăm Duminică de Duminică și sărbătoare de sărbătoare la ritualul bisericesc și să nu înțelegem cultul ce ne este propriu. Drept aceea, o cât de neînsemnată cercetare în acest domeniu este binevenită.

Volumul ce ne este oferit acum cu generozitate de către cel care l-a alcătuit ne pune la îndemână, între altele, analize și aprofundări biblice cu privire la slujbele la care suntem mereu prezenți și anume imnurile sacre. Limbajul acestor imnuri ne este nu o dată străin, ținând seama mai ales de evoluția rapidă și deseori negativă a felului nostru de a ne exprima.

Părintele profesor Ioan Bude excelează tocmai în privința ajutorului pe care ni-l oferă, explicând și aprofundând înțelesul formulelor imnologice.

E motivul pentru care găsim bine venită apariția volumului de față, intitulat Conotații biblice despre "Jertfa vie" și limbajul [...] *căruia noi i-am zice "cultic".*

Oricine va citi paginile acestei cărți, pe care o recomandăm cu toată stăruința bunilor noștri credincioși, se va simți cu siguranță îmbogățit sufletește și nu numai atât, ci și îndemnat să participe cu multă dragoste la slujbele noastre bisericești.

+ NICOLAE
Mitropolitul Banatului

CUVÂNT INTRODUCTIV

Studiul de față are ca punct de plecare teza de doctorat susținută de autor în urmă cu 7 ani, în cadrul Universității "Lucian Blaga", respectiv Facultatea de Teologie Ortodoxă "Andrei Şaguna" din Sibiu, la Catedra de Studiul şi Exegeza Noului Testament, sub îndrumarea Părintelui Profesor Universitar Dr. Vasile Mihoc, căruia i se cuvin, şi pe această cale, respectuoase mulțumiri. Tematica respectivei teze a fost restructurată şi amplificată, iar actuala dimensiune a cercetării a condus la distribuirea materialului pe trei volume. Obiectul tematic al acestui volum este cel enunțat în titlu, întregul demers propunându-şi relevarea, pe de-o parte, a conotațiilor cuprinse în textele biblice privitoare la unul dintre cele mai semnificative concepte noutestamentare precum "jertfa vie", iar pe de altă parte, reliefarea modalităților expresive ale comuniunii euharistice şi meditației imnologice.

Scopul acestor abordări este de a sublinia sensul evolutiv şi saltul calitativ al gesturilor, faptelor şi ideilor de exprimare a sacralității, de la Legea Veche la Legea Nouă, potrivit unității intertestamentare şi nivelurilor semantice ale instituțiilor biblice mozaice şi creştine.

Cel de-al doilea volum va fi constituit din identificarea, analizarea şi comentariul minimal asupra textelor biblice noutestamentare privitoare la Sfintele Taine şi ierurgii în epoca creştinismului primar.

Iar al treilea volum va avea drept scop fundamentarea biblică a cinstirii - încă din epoca apostolică - a Maicii Domnului, a Sfinților Îngeri şi a tuturor Sfinților, a Sfintei Cruci şi a Sfintelor Icoane, subiecte de controversă şi dezbinare între confesiunile creştine de astăzi.

De menționat, în fine, că unele diviziuni tematice din primul volum au fost deja publicate, fragmentar, în presa bisericească.

AUTORUL

PRELIMINARII

În timpul când Sfântul Apostol Pavel scria, în Corint, *Epistola sa către Romani* (anii 57-58 d.H.), Biserica din Roma se prezenta ca o comunitate creştină bine organizată, având deja o situaţie înfloritoare în raport cu alte Biserici din epocă. Majoritatea credincioşilor Bisericii Romane proveneau dintre păgâni, dar şi dintre numeroşii iudei convertiţi la creştinism.[1] Sfântul Apostol Pavel n-a întemeiat el această Biserică (cf. *Romani 15, 20*), şi prin urmare nici nu-şi cunoştea direct şi personal cititorii, dar afirmă că-i ştia totuşi din auzite, întrucât „credinţa lor se vesteşte în toată lumea" (*Romani 1, 8*).

În prolog şi în încheierea Epistolei, Apostolul îşi exprimă dorinţa şi chiar nerăbdarea de a vizita Roma, cu prilejul unei proiectate călătorii misionare de mare anvergură, până la „marginea pământului", adică până în Spania (cf. *Romani 15, 24, 28*).

De moment, se afla la Corint. Aici a ajuns după ce a plecat - cam în pripă - din Efes (*Fapte 19 şi 20, 1*) şi a făcut mai întâi o „trecere în revistă" a Bisericilor europene pe care le întemeiase în a doua sa călătorie misionară. Ajuns în Corint, îşi va petrece aici iarna anilor 57/58. Avea, în sfârşit, răgazul necesar spre a-şi limpezi proiectele misionare, dar şi acum, ca întotdeauna, îl frământa gândul la celelalte Biserici, cum însuşi a mărturisit cândva: „Ceea ce mă împresoară în toate zilele este grija de toate Bisericile" (*II Corinteni 11, 28*), „necăjit fiind în toate chipurile: dinafară lupte, dinăuntru temeri" (*II Corinteni 7, 5*). Acum şi Roma este în sfera preocupărilor lui.

Scriind deci „tuturor celor ce sunt în Roma, iubiţi ai lui Dumnezeu, chemaţi sfinţi" (*Romani 1, 7*), Sfântul Apostol Pavel îşi pregăteşte vizita în această Biserică din capitala cezarilor, dorind totodată să-şi pună deja în aplicare primul obiectiv din marele său proiect: întemeierea în Roma a unui centru misionar, ca punct de pornire - şi de dirijare - a evanghelizării Occidentului.[2]

Întrucât tema centrală a Noului Testament, în general, şi a doctrinei pauline, în special, o constituie ideea că creştinismul este o religie

a întrupării, Sântul Apostol Pavel s-a străduit – şi a reuşit de minune – să-şi convingă cititorii, mai ales pe cei din Roma, că nici un creştin nu poate vorbi despre trupul său decât numai pornind de la întruparea „Cuvântului", adică a Fiului lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii.

Trupul lui Hristos este deopotrivă şi trup al omului pământean, dar şi trup al Fiului Omului ceresc; este şi trup de jertfă, dar şi trup de înviere şi îndumnezeire: „un Potir al sintezelor" (Mitr. Jean Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève, 1981, p.113).

Comparativ cu Trupul lui Hristos, trupul omenesc nu este decât un fragment de umanitate şi de univers, de care ne agăţăm cu gelozie şi cu disperare, deşi ştim bine că, în definitiv şi în ultimă instanţă, totul ne scapă. De aceea, Dumnezeu intervine mereu şi ne tot cheamă spre El, ba mai mult, El Însuşi se strecoară în noi, în sufletul şi în cugetul nostru şi ne îndeamnă: „Sfinţiţi-vă pe voi înşivă şi veţi fi sfinţi, că Eu Domnul Dumnezeul vostru sunt Sfânt" (*Leviticul 20, 7*); sau „Fiţi, dar, voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este" (*Matei 5, 48*).

Răspunsul datorat de natura umană acestor îndemnuri şi chemări ale divinităţii constă în „jertfa vie" şi „închinarea cea duhovnicească", de care ne vorbeşte Sfântul Apostol Pavel în *Romani 12, 1*, în temeiul unui dumnezeiesc raţionament: „Duh este Dumnezeu şi cei ce I se închină, trebuie să I se închine în duh şi în adevăr!" (*Ioan 4, 22-24*).

Cum anume a evoluat până la acest stadiu, din punct de vedere biblic, raportul omului cu Dumnezeu în decursul istoriei mântuirii, ne vom strădui să ilustrăm în cele ce urmează.

Partea I

CULTUL MOZAIC ŞI CARACTERUL SĂU PREFIGURATIV

Capitolul I

UNITATE ŞI CONTINUITATE INTERTESTAMENTARĂ

„Şi începând de la Moise şi de la toţi proorocii, le-a tâlcuit lor toate Scripturile cele despre El... Şi le-a zis: *Acestea sunt cuvintele pe care le-am grăit către voi, că trebuie să se împlinească toate cele scrise despre Mine în Legea lui Moise, în Prooroci şi în Psalmi*" (*Luca 24, 27.44*). Aceste cuvinte evocă timpurile vechitestamentare, cuprinse în taina „anilor şi a vremurilor pe care Tatăl le-a pus în stăpânirea Sa" (*Fapte 1, 7*). Iar acele vremuri au constituit perioada pregătitoare pentru sosirea în lume a lui Mesia – Hristos, Care prin venirea Lui a „plinit vremea" (*Galateni 4, 4*), punând bazele unei noi epoci în istoria mântuirii: a Noului Legământ, sau a „Legii celei Noi" (*Matei 26, 27; Marcu 14, 22*). Proclamarea Legii Noi a făcut-o Însuşi Hristos Domnul, în cuvântul Său din *Matei 5, 17*: „Să nu socotiţi că am venit să stric Legea sau Proorocii, n-am venit să stric, ci să împlinesc".

Prin această proclamare din Predica Sa de pe Munte, Mântuitorul face legătura dintre Vechiul şi Noul Testament, arătând că cel Nou este continuarea şi desăvârşirea, în amănunt, a celui Vechi.[3] Deci punctul de intersectare a celor două Testamente este Persoana Mântuitorului Iisus Hristos. În acest sens se exprimă Origen că „Vechiul Testament este începutul Evangheliei"[4], iar Fericitul Augustin a exprimat într-o celebră definiţie unitatea intertestamentară: „Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet".[5]

Prin Hristos, ambele Testamente alcătuiesc unitatea indisolubilă a Sfintei Scripturi, unitate care, începând cu consistenţa Revelaţiei Pentateuhului, se dezvoltă cu fiecare carte în parte din canonul Vechiului Testament, terminându-se cu inspiraţia cărţilor Noului Testament. Cele peste două sute de citate textuale şi cele peste trei mii de aluzii din Vechiul Testament arată continuitatea firească a Noului Testament. Legea Vechiului Testament îşi dezvăluie astfel valoarea şi eficienţa ei de „pedagog" către Hristos (*Galateni 3, 24*).[6]

Textul clasic, în privința acestei unități, este cel din *Evrei 1, 1-2*, unde Sfântul Apostol Pavel zice: "După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile".

Deși creștinismul și mozaismul sunt două religii distincte, având fiecare o învățătură de credință proprie, o istorie și un cult aparte[7], ele trebuie privite și apreciate mai curând prin prisma asemănărilor.[8] Din această perspectivă, Vechiul Testament apare ca o moștenire comună ambelor religii, constituind nu numai fundamentul lor istoric, ci asigurându-le și o bază teologică comună prin: învățătura despre Dumnezeu, despre creație, despre Providență, despre îngeri, antropologie și eshatologie.[9]

Preluând de la Marea Sinagogă iudaică întreaga colecție de cărți canonice a Vechiului Testament[10], creștinismul a recunoscut fără probleme atât autoritatea divină a acestora[11], cât și caracterul lor inspirat.[12] Când tratează despre importanța Legii Vechi și a instituțiilor ei religioase, Talmudul o compară cu un frunct gustos, din care nu se leapădă nimic, totul fiind hrănitor și dulce.[13]

Se cuvine să precizăm că, în anii de început ai Bisericii Primare, când Noul Testament încă nu se înfiripase, iar noțiunea de "Evanghelie" nu definea încă nici o scriere biblică[14], atât Apostolii Domnului, cât și ceilalți ucenici frecventau templul și sinagoga, participau la serviciul divin zilnic și lecturau singurele scripturi existente, adică scrierile sfinte ale Vechiului Testament. De asemenea, primele comunități creștine în care se vorbea grecește, până la apariția celor dintâi scrieri noutestamentare (Epistolele Pauline și Sfintele Evanghelii), citeau și se rugau după singura Scriptură pe care o cunoșteau și care era Vechiul Testament, în traducerea Septuagintei. Și tot după versiunea Septuagintei vor fi citate din plin în Noul Testament, cărțile celui Vechi.[15]

Deci apariția Noului Testament n-a însemnat anularea sau respingerea celui Vechi, ci mai degrabă interiorizarea acestuia.[16] Însuși Hristos Domnul certifică acest adevăr, zicând: "Căci cu adevărat zic vouă: Înainte de a trece cerul și pământul, o iotă sau o cirtă din Lege nu va trece, până ce se vor face toate" (*Matei 5, 18*).

În lumina acestor cuvinte dumnezeiești, putem spune că începuturile Bisericii și originile credinței creștine urcă până la Patriarhii Vechiului Testament. Față de Avraam, Moise și Profeți, creștinii se află într-un raport de adevărată filiație spirituală. Adăugând la acestea și cele notate de Sfântul Apostol Pavel în *Romani 11, 17-24*, nu este exagerat să afirmăm că Biserica s-a hrănit de la rădăcina bunului măslin, care a fost poporul ales și pe a cărui tulpină au fost "altoite" ramurile măslinului sălbatic, adică celelalte neamuri.

Toate etapele istoriei și vieții poporului biblic, pe lângă semnificația lor istorică au și o valoare tipologică, în raport cu realitățile din viața Bisericii creștine. Așa de pildă, ieșirea poporului evreu din robia egipteană prefigurează tainic mântuirea realizată prin Hristos, iar templul și sinagogile reprezintă locașurile de cult ale creștinismului, acestea având aproximativ aceeași configurație și împărțire ca și a Cortului Sfânt și a Templului Legii.[17]

Locașul de cult creștin - biserica - în care se va aduce lui Dumnezeu "închinarea cea duhovnicească" a Noului Testament, este prefigurat mai ales prin templul înnoit din viziunea profetului Isaia (*Isaia 56, 5-7*),[18] unde popoarele lumii nu vor mai practica vechiul cult sacrificial, ci un altul nou, cu un conținut duhovnicesc, întemeiat și sfințit cu sângele Arhiereului cel veșnic, Hristos.[19] Și pentru că pe parcursul prezentei lucrări ne vom referi mereu la cultul Vechiului Testament și la semnificațiile lui, fie luându-l ca termen de comparație pentru cel creștin, fie utilizându-l ca prețios material documentar, în următorul capitol, îi vom sistematiza conținutul într-o scurtă prezentare.

Capitolul II

CULTUL MOZAIC: STRUCTURĂ ŞI SEMNIFICAŢII

Cultul divin public al vechilor evrei, aşa cum ni se înfăţişează el în *Cartea Leviticul*, era caracterizat printr-o structură liturgică şi o bogăţie ceremonială de dimensiuni colosale. Opulenţa sacrificiilor, complicatele ritualuri levitice, mulţimea preoţilor, strălucirea veşmintelor liturgice, aurul şi argintul obiectelor şi vaselor de cult, grandoarea sanctuarului, solemnitatea slujirii, dar mai ales prezenţa lui Dumnezeu între heruvimii de pe capacul Chivotului Legii, loc numit "tronul împăcării sau al îndurării", confereau cultului mozaic o măreţie şi o splendoare fără egal, între toate religiile lumii de atunci.

Esenţa cultului Vechiului Testament consta în jertfele sângeroase şi nesângeroase, care se aduceau zilnic la Cortul Sfânt, respectiv la Templu. Fiecare sacrificiu avea semnificaţia lui, care putea fi: latreutică, euharistică, sau de cerere. Dar de unde necesitatea acestor sacrificii?[20]

Trei mari legăminte a încheiat Dumnezeu cu aleşii Săi în Vechiul Testament: unul cu Noe (*Facerea 9, 11-17*), altul cu Avraam (*Facerea 17, 1-14*), iar al treilea – şi cel mai important – cu Moise (*Ieşirea 19, 5-8; 24, 7-8*). Toate aceste legăminte erau extrem de favorabile oamenilor, pentru că Dumnezeu le-a înveşnicit prin binecuvântări şi făgăduinţe unice şi absolute, pe care, în consecvenţa Sa faţă de Sine Însuşi, El nu le va anula niciodată: "Căci darurile şi chemarea lui Dumnezeu nu se pot lua înapoi" (*Romani 11, 29*). Însă acelaşi lucru îl pretinde Dumnezeu şi de la aleşii Săi: să păzească legămintele cu deplină credinţă şi cu desăvârşită ascultare, iar poporul îşi exprima încrederea în legămintele făcute şi ascultarea de poruncile divine, prin împlinirea voinţei lui Dumnezeu în viaţa de zi cu zi şi prin aducerea de sacrificii, simbolizând astfel comuniunea şi dăruirea de sine, Creatorului a toate. Aşa s-au prezentat lucrurile până la Avraam. Cu chemarea lui Avraam (*Facerea 12, 1*), se va produce o schimbare în structura reală a legăturii dintre Dumnezeu şi om. Dumnezeu adresează omului chemarea Sa, iar omul

nu se mai supune, pur și simplu, ci răspunde acestei chemări în mod liber și conștient. Legământul se va transforma în alianță, iar expresia acestei alianțe rămâne jertfa, dar și ea se va amplifica. Pentru Avraam, jertfa devine proba supremă a credinței, iar răspunsul lui este exemplar. El consimte să-l sacrifice pe Isaac, pe acela care e mai mult decât el însuși pentru că reprezintă viitorul și nădejdea împlinirii făgăduințelor (cf. *Facerea 22, 18*), dar o face cu încrederea că Dumnezeu, Care l-a născut pe Isaac din coapsele lui bătrâne "ca și moarte" (*Evrei 11, 12*), poate să-l învieze și din morți (*Evrei 11, 19*). În acest act se întrepătrund în chip minunat credința și dragostea dar și puterea de jertfă a lui Avraam. Jertfa lui este plină de sens, este profetică, pentru că Îl prefigurează pe Hristos. Nu fără semnificație, Isaac își întreabă tatăl: "unde este mielul pentru jertfă?" (*Facerea 22, 18*). Mielul va fi Hristos, așa cum și piatra care va da apă poporului în pustie va fi tot Hristos (*I Corinteni 10, 4*; cf. *Numerii 20, 8-12*).

Credincioșia și jertfa lui Avraam au un caracter tipologic. El devine astfel și părinte "a mulțime de popoare" (*Facerea 17, 4*), dar și "părinte al tuturor celor ce cred" (*Romani 4, 11*). Prin Avraam, ascultarea și fapta credinței depășesc valoric jertfele (cf. *I Regi 15, 22; Osea 6, 6*), devenind însușiri caracteristice tuturor drepților din Vechiul Testament (cf. *Facerea 15, 6; Evrei 11*).

Cu Moise, sensul jertfei în viața religioasă a poporului evreu se definește și mai clar. Făgăduința făcută de Dumnezeu odinioară lui Avraam, nu va mai fi un simplu legământ sau alianță, ci un legământ încheiat prin Lege și pecetluit prin sânge la poalele Muntelui Sinai, când Moise a stropit deopotrivă altarul și poporul cu sângele jertfei, rostind: "Iată sângele legământului pe care l-a încheiat Domnul cu voi pe temeiul acestor cuvinte". Iar poporul a răspuns: "Toate câte a grăit Domnul le vom face și le vom asculta!" (*Facerea 24, 7-8*).

De atunci, în multitudinea jertfelor levitice se va trăi mereu anamneza marilor Revelații de la Horeb și Sinai, izbăvirea din robie și primirea Legii. De trei ori pe an (cf. *Deuteronomul 16, 16*), toți bărbații lui Israel participau la cultul divin public al Cortului și apoi al Templului, spre a "vedea fața lui Iahve", Care Se revela prin citirea și interpretarea Torei, iar ei Îi înfățișau Lui toate grijile și durerile lor. Ceremoniile și ritualul jerfelor

vor lua o amploare deosebită. Putem sistematiza, după întreita semnificație a cultului (latreutică, euharistică și de cerere), trei grupe de sacrificii, sau trei forme de exprimare prin sânge, a comuniunii cu Dumnezeu:

1.Holocaustul: sau jertfa totală (*Leviticul 1, 19*). Întreaga jertfă îi este consacrată lui Dumnezeu și este mistuită în întregime în foc;

2.Jertfa euharistică (de comuniune): - după *Leviticul 6, 12-16* și *Deuteronomul 12, 18*, prin această jertfă credinciosul își manifestă liber și spontan mulțumirea și aduce laudă lui Dumnezeu, într-o pornire de devoțiune și făgăduință. Dintr-o astfel de jertfă, se alege mai întâi partea numită "darul ridicat" (*Leviticul 7, 14*), care era oferit lui Dumnezeu, iar ceea ce rămânea ("jertfa de mântuire"), se împărțea între preot și credincioși, consumându-se imediat printr-un ospăț sacrificial;

3.Jertfa de ispășire (de iertare sau împăcare): - era actul care-l angaja pe credincios în situația lui de om păcătos, conștient de vina ce o are și de pedeapsa care-i vine de la Dumnezeu. El invocă acum iertarea și reintegrarea lui în legământul pe care l-a încălcat. Rolul principal în această jertfă îl avea sângele, considerat ca sediu al vieții (*Leviticul 17, 13*). Prin stropirea cu sânge a altarului, care era locul prezenței Domnului (*Leviticul 17, 4-6*), odată cu viața victimei, se oferea simbolic lui Dumnezeu și viața credinciosului.[21]

Peste toate acestea stăruia amprenta generală a caracterului expiator al jertfei, datorită stării generale de păcătoșenie a oamenilor, dar și dorința de îndreptare și de împăcare cu Dumnezeu.[22]

Cultul zilnic, săvârșit la templu, consta în sacrificarea unui miel de un an adus ca ardere de tot, dimpreună cu alte jertfe de făină, vin, untdelemn și tămâie. În zilele de sabat, precum și în sărbătorile sabatice, sau cele anuale, numărul jertfelor creștea proporțional cu semnificația sărbătorii. În toate cazurile, erau nelipsite cântările din Psalmi, rugăciunile și, așa cum am mai spus, citirea și explicarea Legii.[23]

Potrivit prevederilor levitice, pâinea și vinul sunt elemente reprezentative ale jertfelor nesângeroase (de mâncare, băutură și libațiune), aduse ca sacrificii de sine stătătoare sau ca adausuri. Se mai aduceau ca jertfă grăunțe de spice prăjite, sau pisate (abib – *Leviticul 2, 14*), făină de grâu aleasă (soleth – *Leviticul 2, 1*), pâine nedospită

(challoth maṭṭoth – *Leviticul 2, 4*), vin roşu, care se vărsa la poalele jertfelnicului şi tămâie, care se amesteca, fie cu untdelemnul şi grăunţele pisate sau prăjite, fie că se aşeza împreună cu sarea pe cele două rânduri ale pâinilor punerii înainte, pe masa din Sfânta (*Leviticul 2, 14; 24, 6-7*). Prinosul de pâine era întotdeauna nedospit, excepţie făcând cele două pâini dospite de la Cincizecime şi cele de la jertfele de împăcare (*Leviticul 2, 11; 7, 13*).

În cultul sinagogal[24], serviciile religioase nu includ sacrificii şi ele nu se oficiază de către preoţi, ci de un cantor (hazan), în dialog cu comunitatea care dă răspunsurile. Slujbele sunt zilnice (dimineaţa, după-masa şi seara) şi se ţin după "sidur" (rânduială), care este cartea de cult principală. Sâmbăta şi în zilele de sărbătoare, serviciul era mai amplu, mai ales cel de dimineaţă, iar cererile adresate lui Dumnezeu în rugăciune în aceste zile, nu aveau caracter personal, ci exclusiv comunitar.[25] Cu toată simplitatea lui, cultul sinagogal, axat mai mult pe învăţarea Legii, s-a dovedit a fi un mijloc optim de culturalizare şi îndoctrinare a maselor mai largi de credincioşi.[26]

În ce priveşte săvârşitorii cultului divin public al Vechiului Testament, aceştia au fost: arhiereul, preoţii şi leviţii. Preoţia aaronită era ereditară şi candidaţii primeau investitura în treapta respectivă printr-o sfinţire specială (cf. *Numerii 3, 1-14; 8, 16-24; 17, 8* ş.u.; *18, 6-8* ş.a).[27] Nu toţi leviţii aveau îndreptăţirea legală pentru săvârşirea actelor de cult. Ei erau împărţiţi în două categorii: leviţii aaroniţi şi leviţii neaaroniţi. Aaroniţii erau membrii familiei primului arhiereu Aaron şi erau preoţii propriu-zişi, avându-l în frunte pe marele arhiereu. Neaaroniţii erau din celelalte familii ale seminţiei lui Levi şi se numeau simplu leviţi, fiind subordonaţi preoţilor şi îndeplinind funcţii inferioare în cult.[28] Numai arhiereul avea dreptul de a intra în Sfânta Sfintelor, într-o singură zi din an, săvârşind actele de cult rânduite pentru această parte a locaşului sfânt; preoţii puteau intra numai în curte şi în Sfânta, iar leviţii îi ajutau pe preoţi numai la actele cultice din curtea acestui locaş.[29]

Privit în ansamblu, cultul mozaic, cu varietatea atât de bogată a actelor, serviciilor şi ceremoniilor prescrise de Legea Vechiului Testament, poate fi prezentat schematic astfel:[30]

1.Actele de cult obişnuite:

a)Jertfele: holocaustul, jertfele pentru păcat şi culpă şi jertfele de pace;

b)Rugăciunea: de laudă, de mulţumire, de cerere, de sfinţire şi rugăciune solemnă (comună şi particulară);

2.Actele de cult exterioare: circumciziunea, sacrificul legământului şi sacrificiul vacii roşii;

3.Alte acte de cult: prinoasele, ungerea sfântă, făgăduinţele, binecuvântarea, jurământul şi purificaţiile levitice.

În cultul mozaic, un loc aparte îl ocupă şi sărbătorile (mozaice şi postmozaice):[31]

1.Sărbători mozaice:
a)Cele sabatice: sabatul, anul sabatic şi anul jubileu
b)Anuale: Paştile, Cincizecimea şi Corturile
c)Alte sărbători: lunile noi, anul nou şi Ziua Împăcarii

2.Sărbători postmozaice: purim, hanukka, sărbătoarea aducerii lemnelor la templu, bucuria Legii, comemorarea dărâmării Ierusalimului, ziua de "lag ba omer" (a încetării epidemiei) şi serbarea apei şi a focului.

În cadrul cultului, cântarea psalmilor era executată de leviţi, iar poporul dădea răspunsurile. Confirmarea acestui fapt o constituie titlurile ebraice care ordonează psalmii ce trebuie cântaţi în anumite zile, sau în anumite împrejurări. Astfel, în zi de sabat se cânta cu precădere *Psalmul 92/91*, sau în zi de sabat şi la aducerea jertfelor sângeroase *Psalmul 100/99*, iar la cele nesângeroase *Psalmii 38/97*; *70/69* ş.a.m.d. Cântarea psalmilor în cult a luat amploare mai ales în perioada postexilică (*Ezdra 3, 10-11; Neemia 12, 27*),[32] când s-a trecut şi la înlocuirea textului citit

al rugăciunii, cu intonarea lui, fapt care a adus un plus de frumusețe cultului, sensibilizând mult trăirea lui spirituală.

Dar cu toate acestea, cultul mozaic se recunoaște neputincios și insuficient față de scopul asumat: iertarea păcatelor omenești și împăcarea lui Dumnezeu cu omul. Legea jertfelor (Torath hakorbanoth) n-a putut transforma inima omului, sufletul lui. Evenimentul pur extern al fiecărei jertfe se izbea de obstacolul adânc înrădăcinat în ființa umană și deci de netrecut, al păcatului. Acest impediment se cerea înlăturat și incidența lui desființată, dar în Vechiul Testament n-a fost posibil așa ceva.[33]

Întregul cult mozaic, ca de altfel mai toate evenimentele și chiar numeroase personalități ale Vechiului Testament, a primit de la Dumnezeu o dublă semnificație: simbolică și tipologică, preînchipuind pe cele desăvârșite, din Noul Testament. Semnificația simbolică este circumscrisă în noțiunea de temporalitate. De pildă, jertfirea mielului pascal își va pierde semnificația atunci când Se va jertfi "Mielul lui Dumnezeu", Hristos – Paștile Noului Testement (*I Corinteni 5, 7*). Semnificația tipologică, însă, este superioară celei simbolice pentru că, deși pleacă de la aceasta, ea nu dispare în timp, ci se continuă și chiar se și amplifică uneori, până când își găsește împlinirea în viitor, finalitatea ei putând fi în însăși Împărăția lui Dumnezeu.[34]

De aceea, spunea Sfântul Apostol Pavel că toate realitățile Vechiului Testament sunt doar "umbra celor viitoare" (*Coloseni 2, 17*).

Capitolul III

ELEMENTE DE TIPOLOGIE VECHITESTAMENTARĂ

Sensul profetic sau figurativ, pe care Duhul Sfânt l-a imprimat Vechiului Testament, ca un sens suprapus celui literal, istoric, este numit și sens spiritual (duhovnicesc), sau figurat. El rezultă fie din însăși relatarea biblică la care este raportat, fie din maniera de a relata a autorului biblic. Denumirea lui corectă și în deplină conformitate cu terminologia de specialitate, adică cea paulină (*I Corinteni 16, 6; 10, 11; Romani 5, 15*), este aceea de *sens tipic*.[35]

Termenul "týpos" provine de la verbul " týpto"; " týptein", care înseamnă: a lovi, a tăia, a imprima, a sculpta, a lăsa urme prin apăsare sau lovire.[36] " Týpos" (tip) este o schiță trasată pe un material (piatră, lemn sau metal), un model după care se execută o operă de artă.[37] Tipul este chipul abia conturat, schițat, care prin lucrarea sculptorului devine opera finisată, desăvârșită și care se va numi *antitip*.[38]

Deci, tipul este un semn, o mască, o imagine, o efigie (*Fapte 7, 43*), un model (*Fapte 7, 44*), o figură cu personalitate, un exemplu (*Filipeni 3, 17*), un element figurativ, marcat în filigranul istoriei sfinte, care anunță realități eshatologice.

În limba ebraică nu există un termen special pentru definirea tipului, ci în majoritatea cazurilor se identifică tipul cu simbolul. Când se face referire la simbolurile în care o persoană sau un lucru reprezintă o aceeași categorie de persoane sau de lucruri – numite simboluri – tipuri, termenii întrebuințați sunt cuvintele "oth" (semn) și "mofeth" (semn luminos, manifestare strălucitoare). Cei doi termeni sunt utilizați uneori ca expresii sinonime în cadrul aceleiași formulări: "Trimis-a *semne și minuni* în mijlocul tău Egipte [...]" (*Psalmul 134, 9*), sau "Iată eu și pruncii pe care mi i-a dat Dumnezeu spre *semne și minuni* (lehototh vemofetim) în Israel [...]" (*Isaia 8, 18*). În limba ebraică mai este și termenul "mașal", cu sensul de discurs sapiențial, în care domină elementul prefigurativ.[39]

Apologetul Tertulian a stabilit printr-o formulare plastică, raportul dintre tip și antitip, astfel: "Niciodată umbra nu există înaintea corpurilor, nici copia nu precede originalul".[40] Adică modelul este făcut dintr-un material mai puțin prețios și executarea lui este mai puțin îngrijită decât opera de artă propriu-zisă.

În unele texte din Noul Testament, paralelismul celor două alianțe este subliniat fără a fi definit în mod expres. Însuși Hristos Domnul, când explică sensul morții Sale, plecând de la legământul sinaitic (*Luca 22, 20*), sau când proclamă desăvârșirea Paștilor vechi (*Luca 22, 18*), lasă să se înțeleagă că eliberarea lui Israel din robia egipeană și comemorarea liturgică a acestei eliberări erau doar realități prefigurative și deci inferioare Jertfei și Împărăției Sale, întemeiată prin această Jertfă.[41]

Atât pentru Sfinții Apostoli, cât și pentru întreaga Biserică primară, Vechiul Testament este o anticipație figurată a Noului Testament.

Prin prefigurație înțelegem raportul de analogie existent – în cadrul planului de mântuire a lumii – între două categorii de evenimente: pe de o parte "umbrele" de altădată, adică instituțiile civile și cultice ale lui Israel, iar pe de altă parte, realitățile "cerești" (*Evrei 9, 23*), manifestate în mod văzut în viața și Jertfa lui Iisus Hristos (*Evrei 9 ,11*). Deși sunt prezente în Biserică, ele nu vor fi dezvăluite pe deplin decât atunci când, la rândul nostru, vom intra în viața veșnică.[42]

Dar pentru a pregăti omenirea în vederea mântuirii, sau pentru ca oamenii să poată primi adevărurile suprafirești, care nu puteau fi prevăzute în mod natural, prin puterea minții, Duhul Sfânt S-a folosit și de fapte și evenimente reale, adică fără vreo altă conotație. Tipurile se referă la Hristos, Care este scopul și "sfârșitul Legii Vechi" (*Romani 10, 4*) și la Împărăția Sa, înfățișând-o ca pe o stare de desăvârșire religioasă și morală (*Romani 14, 17*).

Deci, în ideea de tip se cuprind: existența lui istorică, asemănarea cu antitipul și intenția Duhului Sfânt de a-i fi dăruit destinația tipică. Nu întotdeuna, însă, aghiograful poate sesiza sensul ascuns al tipului. Acest sens poate fi descoperit mult mai târziu, de către Biserică (*Efeseni 3, 10*) și tot prin bunăvoința Duhlui Sfânt. Trebuie să precizăm că tipologia nu este o exegeză biblică, ci doar o interpretare teologică a realităților consemnate în Vechiul Testament. Însă nici această interpretare

nu este independentă de sensul literal al textului, ci stă în relație de interdependență cu aceasta.[42bis]

În perioada următoare veacului apostolic, odată cu apariția exegezei duhovnicești a textelor biblice, a apărut și competiția dintre cele două renumite "școli" exegetice; cea din Alexandria, care promova interpretarea alegorică a Bibliei și cea din Antiohia, care învăța interpretarea literală a Sfintei Scripturi.[43] Acest lucru indică faptul că tipologia se afla deja la punctul de contact între exegeza noutestamentară și cea epocii patristice a Bisericii creștine.[44]

De aici înainte, tipologia va lua diverse aspecte, sau mai corect spus, vor lua ființă mai multe tipologii.[45] Cu toate acestea, tipologia autentică va rămâne tot cea pe care ne-o înfățișează Vechiul Testament.[46] Profeții au vestit că Dumnezeu va împlini, la sfârșitul timpului, lucruri asemănătoare, dar superioare celor pe care le-a săvârșit în vechime, iar afirmația esențială a Noului Testament este aceea de a demonstra că această tipologie s-a împlinit deja și continuă să se desăvârșească până în vecie, în Iisus Hristos și în Biserica Sa.[47]

Urmând Sfântului Apostol Pavel, și Sfinții Părinți și scriitorii bisericești de mai târziu vor semnala în comentariile lor existența tipurilor în Vechiul Testament. Origen, însă, va spune – exagerând – că în Sfânta Scriptură trebuie să înțelegem nu ceea ce este "vizibil, superficial, comun, ci cele ce stau mai sus și care nu sunt văzute de toți", căci acestea "constituie comorile ascunse ale înțelepciunii și ale cunoștinței".[48] Dar Tertulian corectează această eroare, precizând că "nu toate sunt imagini, ci și adevăr, nu toate sunt umbre, ci și corpuri".[49]

În Noul Testament nu sunt tipuri. Pentru modul în care Noul Testament împlinește tipologia vechitestamentară, gândirea paulină este, așa cum spuneam la început, reprezentativă. Sfântul Apostol Pavel posedă un mod creștin de a înțelege Vechiul Testament. De aceea, el nu mai citează textele vechitestamentare ca un învățător de lege, sau ca un didascal mozaic, ci numai din punctul de vedere al mântuirii prin Hristos.[50] Raportând în întregime Vechiul Testament la Hristos, el îi dă o interpretare tipologică și totodată hristologică, arătând în repetate rânduri că toate cele rânduite de Iahve în Vechiul Testament se continuă împlinindu-se în "aceste zile mai de pe urmă" (*Evrei 1, 2*). Convins de faptul că Vechiul Testament își dezvăluie adevărata bogăție de conținut

numai celui ce crede cu fermitate în Hristos, Apostolul notează că "acestea s-au scris pentru noi" (*I Corinteni 10, 11*) şi cu "toate câte s-au scris mai înainte, s-au scris spre învăţătura noastră" (*Romani 15, 4*; cf. *I Corinteni 9, 10*). De aceea spune el despre Hristos, că Mântuitorul stă ca "Adam cel de pe urmă" la sfârşitul omenirii, precum Adam – "omul cel dintâi", la începutul ei (cf. *I Corinteni 15, 45*).[51] În aceeaşi interpretare tipologică, Isaac este tipul copiilor făgăduinţei mântuiţi prin Hristos (*Romani 9, 7-9*); poporul ales este tipul poporului universal, creştin (*Romani 9, 25*); templul este prefigurarea trupului credinciosului creştin (*I Corinteni 3, 16*); Marea Roşie şi norul sunt tipuri ale Botezului (*I Corinteni 10, 1-2*); piatra care a izvorât apă în pustie este tipul lui Hristos (*I Corinteni 10, 4*); mana este Sfânta Euharistie (*I Corinteni 10, 3.7*); Agar şi Sara – cele două Testamente (*Galateni 4, 22-31*); jertfele Vechiului Testament sunt tipuri ale Jertfei lui Hristos (*Efeseni 5, 2*); marele preot al Legii Mozaice închipuia pe Hristos (*Evrei 3, 1,14,15; 5, 1*); Moise, de asemenea, era tipul lui Hristos (*Evrei 3, 3*); sabatul era tip al duminicii (*Evrei 4, 3-11*); Melchisedec – tipul Marelui Preot Hristos (*Evrei 5, 5-6*); iar Legea lui Moise era "umbra" realităţilor viitoare (*Coloseni 2, 17*).

În *Epistola către Evrei*, Sfântul Apostol Pavel va relua acelaşi vocabular tipologic, dar într-un sens diametral opus.[52]

Aici, "týpos"-ul întregului cult mozaic este descoperit în Jertfa lui Hristos, Care intră prin Înălţare în altarul ceresc (*Evrei 8, 5*). Din această realitate cerească şi "viitoare", adică eshatologică (*Evrei 9, 11; 10, 1*), cultul creştin are o imagine substanţială – "eikon" (*Evrei 9, 24*), sau o copie – "hypódegma" (*Evrei 9, 23*).

Din cele expuse, rezultă că modul creştin de interpretare a Vechiului Testament – propriu nu numai Sfântului Apostol Pavel, ci şi celorlalţi autori noutestamentari – pune în lumină faptul că unitatea Sfintei Scripturi este asigurată nu numai prin profeţiile mesianice, ci şi prin nenumăratele tipuri vechitestamentare. Acestora le corespund antitipurile din Noul Testament, grupate în jurul Persoanei şi a Împărăţiei Mântuitorului Iisus Hristos. Prin aceasta, Vechiul Testament îşi păstrează deplina sa valoare în Biserica creştină şi implicit în cultul creştin.

Partea a II-a

DE LA CULTUL MOZAIC LA CULTUL CREŞTIN

Capitolul I

SCURTĂ RETROSPECTIVĂ A PRIMILOR ANI DE VIAȚĂ CREȘTINĂ

Făcându-și apariția pe scena lumii, ca cea mai mare surpriză din istoria omenirii[53], religia creștină se propaga în mediul iudaic și în cel greco-roman cu asemenea iuțeală încât Sfinții Apostoli abia pridideau să ajungă din urmă suflul misionar al Evangheliei lui Hristos și să organizeze comunitățile creștine care păreau că se înfiripă de la sine, dezvoltându-se într-un ritm vertiginos (cf. *Fapte 8, 4-8.12.14-17.26-40; 11, 19-26*). Această perioadă de mare efervescență din anii de început ai vieții Bisericii primare constituie totodată și începuturile misionarismului creștin.

Istoria misionară a Bisericii veacului apostolic s-ar putea împărți în două etape principale:[54] cea dintâi constă în propovăduirea Evangheliei în lumea iudaică, în Ierusalim, în Palestina și în diaspora. În această perioadă, primirea păgânilor la credință avea un caracter întâmplător și excepțional, asemenea acțiuni producându-se din inițiativă divină (cf. *Fapte 9, 1-9; 10, 1-48; 11, 18*). Tot în această etapă, în Ierusalim, dar dintr-o anumită măsură și în Antiohia Siriei, se pregătea intens un grup masiv de misionari creștini, care, după Sinodul Apostolic din Ierusalim (*Fapte 15, 6-29*), vor străbate în lung și în lat drumurile Imperiului Roman, binevestindu-L pe Hristos și întemeind Biserici în numele Lui (cf. *Romani 16, 2-23*, unde sunt pomeniți doar câțiva dintre ei).

În a doua etapă a dezvoltării Bisericii, cea de după Sinodul Apostolic (49-50 d.H.), au pornit în lume toate forțele misionare creștine, organizate în două mari grupuri: unul, sub ascultarea Sfântului Apostol Pavel către „cei netăiați împrejur", iar altul, sub îndrumarea Sfântului Apostol Petru către „cei tăiați împrejur" (*Galateni 2, 7-9*). Întreaga acțiune misionară se desfășura însă sub patronajul direct al Duhului Sfânt, ca deatfel și întreaga activitate a Bisericii (*Fapte 13, 2; 16, 6-7*).

Dar până a se ajunge aici, creștinismul s-a confruntat – mai ales în

prima etapă a istoriei sale – de patru ori, în mod dramatic, cu ostilitatea iudaismului rigorist. Aceste confruntări s-au dovedit însă providențiale pentru Biserică:[55]

a)Prima confruntare o constituie neînțelegerea, de către reprezentanții iudaismului târziu, a Evangheliei propovăduită de Mântuitorul Iisus Hristos. Rezultatul a fost că, prin Jertfa și Învierea Domnului, a biruit „închinarea în duh și în adevăr" (*Ioan 4, 23-24*);

b)A doua confruntare dintre iudaism și creștinism s-a produs între Sinedriu și Sfinții Apostoli (*Fapte 5, 18-27* cf. *4, 5-21*). Numai datorită înțelepciunii rabinului Gamaliel (*Fapte 5, 38-39*), conflictul nu s-a soldat cu victime, iar Biserica a avut răgazul și avantajul de a dobândi, prin alegerea și hirotonirea celor șapte diaconi (*Fapte 6, 3-6*), o treaptă nouă în ierarhia sacramentală[56] și o mai bună organizare internă.[57] Tânărul Arhidiacon Ștefan era deja o vie speranță de viitor a Bisericii, pentru propovăduirea Evangheliei la celelalte neamuri (cf. *Fapte 6, 5.8 și 10*);

c)În cea de-a treia confruntare – cea dintre sinedriști și Sfântul Ștefan – biruința creștinismului este scump plătită cu moartea martirică a acestuia (*Fapte 7, 57-60*);

d)A patra confruntare este de fapt o prelungire amplificată a celei de-a treia; se remarcă acum, printr-o zeloasă ostilitate, un alt tânăr, rabinul Saul din Tarsul Ciliciei, rivalul Sfântului Ștefan și exponentul concepțiilor fundamentaliste ale iudaismului. După lapidarea Sfântului Arhidiacon Ștefan, la care a subscris voluntar (*Fapte 7, 58b; 8, 2*),[58] „Saul pustia Biserica, intrând prin case și târând pe bărbați și pe femei, îi preda la temniță" (*Fapte 8, 3*), iar apoi, „suflând încă amenințare și ucidere împotriva ucenicilor Domnului, a mers la arhiereu și a cerut scrisori către sinagogile din Damasc ca, dacă va afla acolo pe vreunii, atât bărbați, cât și femei, că merg pe calea aceasta, să-i aducă legați la Ierusalim" (*Fapte 9, 1-2; 26, 9-12*).

Dar creștinismul a biruit și de această dată, în cel puțin două mari direcții: mai întâi, persecuția declanșată de Saul a generat apariția unor misionari inediți, adevărați apostoli, care „se risipiseră din cauza tulburării făcută pentru Ștefan" și care, părăsind Ierusalimul, „au trecut până în Fenicia și în Cipru și în Antiohia...și erau dintre ei bărbați Ciprieni și Cireneni, care, venind în Antiohia, vorbeau și către Elini, binevestind pe

Domnul Iisus. Și mâna Domnului era cu ei și era mare numărul celor care au crezut și s-au întors la Domnul" (*Fapte 11, 19-21*).

A doua – și cea mai mare biruință a creștinismului în această dispută – a fost convertirea prigonitorului Saul, pe drumul Damascului, chiar în exercițiul funestei sale misiuni (*Fapte 9, 3-19*). Prin voința lui Dumnezeu, prigonitorul încreștinat a luat locul de misionar al Sfântului Arhidiacon și Protomartir Ștefan, dovedindu-se la fel de redutabil ca și aceasta în propovăduirea lui Hristos. Ba mai mult, Domnul l-a investit cu autoritate supremă în Biserică, punându-l în treapta Apostoliei și încredințându-i misiunea „luminării" întru credință a neamurilor „spre mântuire, până la marginea pământului" (*Fapte 13, 47* cf. *22, 18.21; Romani 1, 1.14; 15, 16.1; I Corinteni 15, 8; Galateni 1, 15; 2, 7* ș.a).

Abia de acum înainte se putea spune că „Biserica, în toată Iudeea și Galileea și Samaria, avea pace, zidindu-se și umblând în frica de Domnul și sporea prin mângâierea Duhului Sfânt" (*Fapte 9, 31*).

Iudaismul s-a dovedit astfel, sub toate aspectele, o simplă etapă istorică spre Hristos, spre creștinism spre „închinarea cea duhovnicească" (*Romani 12, 1*), autentică, superioară, universală și cu adevărat mântuitoare. Confruntările dintre iudaism și creștinism nu reflectă raportul real dintre cele două religii. Ostilitatea manifestată împotriva religiei creștine era generată și cultivată doar de o minoritate iudaică, adică o seamă de reprezentanți ai instituțiilor iudaice tributari unor concepții fundamentaliste, ajungând să fie ei înșiși derutați, surprinși și, în același timp, înspăimântați de vigoarea, prospețimea și succesul noii religii în rândul maselor largi de credincioși, care nu mai puteau fi manipulați cu ușurință (*Fapte 4, 13-21*). Nu este exagerat să definim ritmul convertirilor de la iudaism la creștinism prin expresia „aderare în masă". Ilustrativ în acest sens este efectul predicii Sfântului Apostol Petru de la Cincizecime, asupra mulțimilor de oameni sosiți de pretutindeni la acest praznic în Ierusalim. În urma cuvântului său, „cei ce au primit cuvântul s-au botezat; și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete" (*Fapte 2, 41*, cf. *4, 4; 4, 32-37; 5, 14-16; 6, 7.* ș.a.).

Capitolul II

MOŞTENIREA DIN IUDAISM ŞI TERMINOLOGIA LITURGICĂ A CREŞTINISMULUI PRIMAR

După cum între Vechiul şi Noul Testament nu există nici un antagonism, ci – aşa cum s-a văzut – este o evidentă unitate şi continuitate,[59] nici între cultul mozaic şi cel creştin, nu poate fi vorba de o adversitate, sau excludere, ci în virtutea caracterului tipologic al celui dintâi, cel creştin l-a înlocuit, preluând şi desăvârşind multe elemente de bază ale acestuia. Scrierile Noului Testament îşi dezvăluie tot mai mult bogăţia de date privind manifestările cultice ale primilor creştini, legătura lor cu iudaismul liturgic, dar totodată pun în lumină şi noutatea şi originalitatea cultului creştin al epocii apostolice, care, în esenţă, a rămas acelaşi până în zilele noastre. Acest lucru a fost constant afirmat şi confirmat de teologia ortodoxă şi continuă să fie redescoperit tot mai intens şi de teologii din mediile protestante. Iată, în acest sens, remarca unui teolog anglican: "Viaţa creştină este liturghia; moralitatea şi cultul sunt una (aşa cum o doreau proorocii Vechiului Testament). Nu mai există divorţ între viaţă şi cult, căci viaţa creştină este o "loghiké latréia" (*Romani 12, 1*) – o slujire dumnezeiască înţelegătoare (raţională), care contrastează cu slujirea dumnezeiască a preoţilor de la templu"[60]. Iar un mare specialist în domenilor relaţiilor dintre creştinismul primar şi iudaism notează că Biserica a moştenit de la iudei nu numai Vechiul Testament, ci "întregul complex al iudaismului".[61]

Pentru a evalua corect această moştenire, trebuie să ţinem seama de ponderea importantă a iudeo-creştinismului în viaţa liturgică a Bisericii din epoca apostolică. Tradiţiile religioase aduse de numeroşii iudei convertiţi în Biserică erau pe cât de bogate, pe atât de diversificate. Între primii creştini erau şi mulţi preoţi mozaici (*Fapte 4, 36; 6, 7*) şi foşti prozeliţi iudei, care continuau – ca de altfel Apostolii înşişi – să frecventeze cultul templului (*Luca 24, 53; Fapte 2, 46*), sau pe cel

BIBLIOTECA
Mitropoliei Olteniei şi Bucovinei

sinagogal.[62] La întoarcerea sa din a treia călătorie misionară, Sfântul Apostol Pavel este atenționat de către Sfântul Iacov, primul episcop al Ierusalimului, să țină cont de acest aspect al vieții religioase a păstoriților săi din Ierusalim: "Vezi, frate, câte mii de iudei au crezut și toți sunt plini de râvnă pentru Lege" (*Fapte 21, 20*). Dând curs acestui avertisment, Sfântul Apostol Pavel, împreună cu alți patru bărbați, practică ritualul curățirii levitice, aducând ofrande la templu pentru fiecare dintre ei (*Fapte 21, 23-26*), spre a-i liniști pe aceia care-l acuzau că el ar fi repudiat Legea lui Moise și instituțiile ei (*Fapte 21, 21*). Desigur că nici Sfântul Iacov[63] și nici Sfântul Apostol Pavel nu erau adepții "râvnei pentru Lege" (cf. *Fapte 15, 13-21; Coloseni 2, 17; Evrei 8, 5; 10, 1*), dar au acționat potrivit circumstanțelor de moment.

Așa cum era de așteptat, tradițiile iudaice au influențat atât structurile organizatorice ale Bisericii, cât și cultul creștin,[64] dar formele și terminologia cultică, preluate de creștinism din tradiția iudaică, au fost, bineînțeles, delestate de vechile lor conotații și umplute cu un conținut cu totul nou. Dintre multiplele aspecte ale raportului de continuitate cultică iudeo-creștină, două sunt mai reprezentative.[65]

a.Determinarea liturgică: - în ambele religii, viața credincioșilor se desfășoară în mod integral sub incidența prescripțiilor liturgice. În cazul credincioșilor iudei, aceste prescripțiilor liturgice. În cazul credincioșilor iudei, aceste prescripții vizează consacrarea lor ca "împărăție preoțească și neam sfânt" (*Ieșirea 19, 6*), sau "preoție împărătească și neam sfânt" (*Ieșirea 23, 22*). La fel și viața creștinilor se desfășoară sub semnul unei atotcuprinzătoare consacrări, în virtutea căreia ei pot fi numiți "cei ce sunt sfințiți" (*Evrei 2, 11; 10, 10.14*; cf. *Ioan 17, 17.19; I Corinteni 1, 2*).

b.Rolul sfințitor al preotului, ca reprezentant al lui Dumnezeu: La iudei, toate actele sfințitoare erau săvârșite de preoți. Tot așa, în Noul Testament este evidențiat în mod constant rolul Sfinților Apostoli, apoi al episcopilor și al preoților, ca mijlocitori ai credincioșilor către Dumnezeu, dar și ca organe de exercitare a întreitei funcțiuni a Bisericii în viața membrilor ei (învățătorească, sfințitoare și conducătoare). Este de neconceput o viață bisericească fără preoți. De aceea, atât Sfinții Apostoli, cât și ucenicii lor au hirotonit preoți în fiecare comunitate creștină nou înființată.[66] Sfântul Ignatie Teoforul dispune ca "Nimeni

să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii",[67] pentru că - zice el - "După cum Domnul n-a făcut nimic, nici prin El însuși, nici prin Apostoli, fără Tatăl, cu Care era unit, tot așa și voi să nu faceți nimic fără episcopi și fără preoți; nici să nu încercați să vi se pară că este binecuvântat a face ceva de unul singur, ci in comun"[68]

Caracterul liturgic al consacrării creștine, precum și viața cultică a Bisericii primare se oglindesc în scrierile Noului Testament, prin întrebuințarea unor termeni liturgici,[69] ale căror semnificații specifice sunt circumscrise în expresia generică: "he loghiké latréia" (închinarea sau slujirea duhovnicească) din *Romani 12, 1*. Verbele "latréuin" și "leitourghein" (a sluji), sunt utilizate și în varianta grecească a Vechiului Testament (Septuaginta), definind oficiul preoțesc mozaic și mai ales jertfele de la templu. În Septuaginta, termenul "latréuein" (a sluji cu plată), se referă întotdeauna la acțiunea de a sluji lui Dumnezeu, fie ca slujire generală, a întregului popor ales, fie numai a preoților. Cu același sens verbul respectiv apare uneori și în Noul Testament (*Matei 4, 10; Luca 1, 74; 2, 37; Fapte 26, 7; Romani 9, 4*). În *Evrei 9, 9* și *10, 2*, el indică aducerea jertfelor de către preoții mozaici la templu. Tot așa și slujirea, sau "închinarea cea duhovnicească" despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel în *Romani 12, 1* și în *Evrei 9, 14*, trebuie înțeleasă în sens liturgic.

Verbul "leitourghein" (a presta un serviciu public pe cheltuiala proprie), apare în Septuaginta și ca indicativ al slujirii în folosul obștesc, dar mai ales al slujirii preoțești la altar. În Vechiul Testament el este termenul pentru preot (leitourgós - cf. *Neemia 10, 36.39*). Aceeași conotație și-o păstrează și în *Evrei 8, 1-2*, unde Iisus este numit "Arhiereu" și "ton aghion leitourgós", adică "slujitor al celor sfinte". În *Romani 15, 15-16*, Sfântul Apostol Pavel preia verbul rspectiv, asociindu-l cu alți termeni liturgici și definindu-și astfel propria slujire: "Și v-am scris, fraților, mai cu îndrăzneală, în parte ca să vă amintesc despre harul ce mi-a fost dat de Dumnezeu, ca să fiu slujitor (leitourgón) al lui Iisus Hristos la neamuri, slujind (ierourgóunta) Evanghelia lui Dumnezeu, pentru ca prinosul (prosforá) neamurilor, fiind sfințit (heghiasméne) în Duhul Sfânt, să fie bine primit (euprósdektos)".

Trebuie să precizăm că *Romani 15, 16* este singurul text din Noul Testament în care apare verbul "ierourghein", de la care derivă

și denumirea de "ierurgii", care se aplică – cu excepția Sfintelor Taine – tuturor lucrărilor sfințitoare ale Bisericii.[70]

Substantivul "prosforá" mai apare la Sfântul Apostol Pavel numai în *Efeseni 5, 2*, unde, în asociere cu "tysian", îl descrie pe Mântuitorul Iisus Hristos și ca "prinos" (prosforán) și ca "jertfă" (tysian) adusă lui Dumnezeu din iubire pentru noi. Est evident paralelismul dintre *Efeseni 5, 2* și *Romani 12, 1*. Deosebirea constă numai în calitatea "jertfei". *Romani 12, 1* descrie "jertfele vii", adică pe credincioșii creștini, iar *Efeseni 5, 2* se referă la Însuși Hristos. Jertfa Lui nu este doar "bine plăcută lui Dumnezeu", ci cu mult mai mult, ea este o esență, este Darul absolut oferit Tatălui "întru miros cu bună mireasmă" (eis osmén euodias), este garanția iertării lumii și a împăcării ei cu Dumnezeu (cf. *Facerea 8, 21*).

În Septuaginta, verbul "prosferein" (a aduce, a oferi) este frecvent folosit în legătură cu rugăciunile, jerfele și celelalte daruri aduse lui Dumnezeu. În Noul Testament el apare de peste 20 de ori alături de ceilalți termeni liturgici: *doron*, *tysian*, *latréian*, sau chiar *prosforán* (*Matei 2, 11; 5, 23-24; Marcu 1, 44; Ioan 16, 2; Fapte 7, 42; 21, 26; Evrei 5, 1.3.7* ș.a.).[71]

Termenul "parasthésai" din *Romani 12, 1* (de la *paristhemi*), este termenul tehnic noutestamentar pentru "punerea înainte" a jertfei duhovnicești (cf. *Luca 2, 22; I Corinteni 8, 8; II Corinteni 4, 14; Coloseni 1, 28; Efeseni 5, 27*).

"Jertfele de laudă" aduse de credincioșii creștini, adică "rodul buzelor" ce exprimă starea inimii (cf. *Evrei 13, 15*), sau "jertfele duhovnicști" (*I Petru 2, 5*), sunt de fapt creștinii înșiși ca "jertfe vii" (*thysia zósa*), iar viața lor toată este o "închinare duhovnicească" (*loghiké latréia – Romani 12, 1*).

Așadar, termenii consacrării liturgice utilizați în Septuaginta coincid cu cei din creștinisim ca formă, conținutul lor însă exprimând o realitate liturgică net superioară celei vechi, așa cum se va vedea și mai departe, în exemplificările ce le vom înfățișa.

Capitolul III

BINECUVÂNTĂRI ȘI SFINȚIRI ÎN VECHIUL ȘI NOUL TESTAMENT

Pentru exprimarea binecuvântării în Vechiul Testament, era utilizat termenul "beraka", semnificând, în general, împărtășirea unor binefaceri deosebite, spirituale și materiale, din partea lui Dumnezeu pentru oameni (cf. *Deuteronomul 11, 26-29; 28, 2 urm; Pilde 10, 22; 28, 20; Isaia 19, 24* ș.a.). De multe ori, în Vechiul Testament, binecuvântarea apare în contrast cu blestemul, ca alternative de răsplătire a ascultării sau neascultării de voia și poruncile divine (*Facerea 27, 12; Deuteronomul 23, 5; 27, 12-13* ș.u; *28, 2-67; 30, 15*). În Noul Testament, corespondentul lui "beraka" este "euloghitós" pentru a-L indica pe Dumnezeu ca sursă a binecuvântării și "euloghiménos" (uneori și makários) pentru omul credincios, ca primitor al binecuvântării.[72]

Datorită bogatei varietăți de sensuri și nuanțe a noțiunii de "binecuvântare", în Vechiul Testament s-a creat un adevărat gen literar al "binecuvântărilor".[73] Pe noi ne interesează însă, numai binecuvântările cu caracter liturgic, preluate și în creștinism.

Așa cum am mai arătat, în Vechiul Testament, izvorul și autorul tuturor binecuvântărilor este Dumnezeu. Binecuvântarea Lui înseamnă pogorârea darurilor Sale peste oameni, dar și peste toate celelalte făpturi (*Facerea 1, 22.28; 9, 1; 12, 2-3*, ș.a.). De multe ori, Dumnezeu împărtășea puterea de a bincuvânta și unor oameni aleși. Dar și aceștia rosteau binecuvântări numai în numele Domnului. Așa de pildă: Isaac îl binecuvântează pe Iacov (*Facerea 27, 7.28-29* ș.u.; *28, 1-4*); Iacov îi bincuvântează pe Efraim și Manase, fiii lui Iosif (*Facerea 48, 13-20*), apoi pe toți fiii săi, ca părinți ai celor 12 seminții ale lui Israel (*Facerea 49, 1-27*); Moise, înainte de a muri, îi binecuvântează pe israeliți (*Deuteronomul 33, 1* ș.u.); la sfințirea templului, regele Solomon a binecuvântat poporul (*III Regi 8, 14* ș.u.).

Însă cei care au primit de la Dumnezeu în mod special darul şi puterea binecuvântării, au fost preoţii. În *Facerea 14, 19-20* (cf. *Evrei 7, 1-6*), patriarhul Avraam este binecuvântat de către Melchisedec, preotul-rege al Salemului, iar el îi dă acestuia zeciuială din prăzile de război. Atitudinea de supunere a lui Avraam, ca răspuns la binecuvântarea primită, constituie dovada clară a superiorităţii lui Melchisedec, pentru că "cel mai mic ia binecuvântarea de la cel mai mare" (*Evrei 7, 7*). În contrast cu binecuvântările Vechiului Testament, binecuvântările creştine se vor rosti în numele Sfintei Treimi. O prefigurare a binecuvântării treimice, o avem în *Numerii 6, 23-27*, chiar în formula de instituire a binecuvântării, ca funcţiune specifică a preoţiei mozaice:[74] "Spune lui Aaron şi fiilor săi şi le zi: Aşa să binecuvânteze pe fiii lui Israel şi să ziceţi către ei: Să te binecuvânteze Domnul şi să te păzească! Să caute Domnul asupra ta cu faţă veselă şi să te miluiască! Să-şi întoarcă Domnul faţa Sa către tine şi să-ţi dăruiască pace! Aşa să cheme numele Meu asupra fiilor lui Israel şi Eu, Domnul, îi voi binecuvânta". Temeiul binecuvântării treimice din creştinism, îl constituie prezenţa numelui Domnului în fiecare invocare din cuprinsul acestei formule. În *Numerii 6, 23-27* nu este redată o simplă rugăciune, ci, aşa cum o confirmă Însuşi Domnul în încheiere, este vorba de o binecuvântare extrem de eficientă, ori de câte ori va fi ea rostită în această formă, de către preoţi, asupra fiilor lui Israel.[75]

Tot ca funcţiune specific preoţească, binecuvântarea mai este amintită în Vechiul Testament şi în textele din *Deuteronomul 10, 8; I Paralipomene 23, 13; II Paralipomene 30, 27*. În rugăciunea lui Isus Sirah din cartea sa (*36, 19*), el cere de la Dumnezeu să se menţină eficienţa "binecuvântării lui Aaron", adică a preoţilor aaroniţi, asupra poporului ales şi a lumii întregi. Referitor la eficienţa binecuvântării preoţeşti, un text ilustrativ îl avem în *Maleahi 2, 2*, unde, prin mustrările profetului, Dumnezeu îi ameninţă pe preoţii decăzuiţi că va transforma binecuvântarea lor în blestem (cherem).

Formula de binecuvântare din *Numerii 6, 23-27* era rostită de către preoţi în fiecare zi, la holocaustul de dimineaţă, după arderea tămâiei.[76] După distrugerea templului, binecuvântarea se săvârşea în cultul sinagogal, la rugăciunea de dimineaţă, iar în cadrul serviciului divin din Ziua Ispăşirii, ea se repeta de 4 ori.[77]

Ritualul binecuvântării era simplu, dar solemn: toţi preoţii, stând în picioare, binecuvântau deodată poporul, ridicând mâinile deasupra capului.[78]

Din scrierile talmudice aflăm că binecuvântarea se rostea, cu semnificaţii profunde, asupra pâinii şi vinului aşezate împreună; cupa plină cu vin se numea „cupa binecuvântărilor", reprezentând comuniunea lui Israel, iar pâinea, care înainte de binecuvântare se numea „pâinea săracului", devenea „pâinea deliciilor"[79] Gestul de a ridica mâinile în actul binecuvântării echivalează, potrivit „Zoharului",[80] cu contemplarea chipului lui Dumnezeu, iar degetele fiecărei mâini ridicate alcătuiau „unitatea celor zece Sefiroţi", după cum şi pronunţarea numelui Domnului în rostirea formulei de binecuvântare, desemna unitatea întregii creaţii.[81]

Faptul, că binecuvânatrea liturgică a fost preluată încă de la început în creştinism, este atestat în mod clar de cărţile Noului Testament. În Sfintele Evanghelii, Mântuitorul este înfăţişat săvârşind binecuvântări asupra persoanelor umane şi a lucrurilor, sau vindecând pe mulţi bolnavi prin atingere, ori prin punerea mâinilor. Prin binecuvântare, Domnul a înmulţit pâinile (*Matei 14, 19; 15, 36; Ioan 6, 11*); la Cina cea de Taină, mulţumind şi binecuvântând pâinea şi vinul, El a insituit Sfânta Euharistie (*Matei 26, 26-27* şi loc. par.); la Emaus după Înviere, Iisus a fost recunoscut de cei doi ucenici, numai după gestul liturgic – atât de familiar lor – al binecuvântării şi „frângerii pâinii" (*Luca 24, 30-35*).[82] Un episod deosebit de semnificativ îl avem în acest sens în *Matei 19, 13-15*, unde este vorba de binecuvântarea copiilor de către Iisus. Părinţii şi-au adus copiii, ca El „să-şi pună mâinile peste ei". Când Apostolii au încercat să-i oprească, Domnul a zis: „Lăsaţi copiii să vină la Mine şi nu-i opriţi, căci a unora ca aceştia este Împărăţia lui Dumnezeu", apoi i-a binecuvântat punându-Şi mâinile peste ei. În legătură cu acest episod, în *Sfânta Evanghelie după Marcu 10, 15*, ni s-au păstrat mai multe cuvinte rostite de Mântuitorul în legătură cu copiii: „Adevărat zic vouă: Cine nu va primi împărăţia lui Dumnezeu ca un copil, nu va intra în ea". Zicând acestea, Iisus a săvârşit asupra copiilor o binecuvântare liturgică: „Şi luându-i în braţe, i-a binecuvântat, punându-Şi mâinile peste ei" (*Marcu 10, 16*). Importanţa amănuntelor oferite de Sfântul Evanghelist Marcu

este deosebită, după cum constată și cercetătorii biblici: „Cele mai multe dintre pericopele pe care Sfântul Marcu le-a inclus în Evanghelia sa au fost selectate, deoarece ele aveau o relație importantă cu unele probleme de credință sau de disciplină din Biserica apostolică; și este probabil că această pericopă a fost inclusă pentru că redă cuvântul Domnului pe care Biserica l-a înțeles ca reprezentând gândul Său în ce privește problema botezării copiilor."[83]

Ne este deci foarte clar că Sfintele Evanghelii nu reflectă numai învățătura și faptele Mântuitorului, ci și viața liturgică a Bisericii din vremea Sfinților Apostoli. Astfel, pe lângă sensul categoric baptismal, pe care-l are binecuvântarea copiilor de către Iisus,[84] relatările celor doi evangheliști fac și dovada săvârșirii, de către Hristos Domnul, a binecuvântării ca act cultic, liturgic: „Desigur că, dincolo de invitația de a primi pe copii la Botez, Biserica primară a văzut în gestul Mântuitorului și un model al binecuvântărilor liturgice, împărtășite prin episcopi și preoți. Istorisind acest episod, Sfinții Evangheliști evocă, indirect, ceea ce se săvârșea în mod curent în sânul Bisericii din vremea lor".[85]

Potrivit altor mărturii evanghelice (*Matei 10, 1 ș.u.; Luca 10, 1 ș.u.*), odată cu puterea de a face minuni, Sfinții Apostoli au fost investiți și cu darul binecuvântării. În casele în care vor fi primiți, ei vor rosti formula: „Pace casei acesteia!", ceea ce este cu totul altceva decât cele obișnuita salutare: „Pace vouă!"[86] Precizarea pe care o face Iisus în *Matei 10, 13*: „Și dacă este casa aceea vrednică, să vină pacea voastră peste ea. Iar dacă nu este vrednică, pacea voastră să se întoarcă la voi", constituie un indiciu clar că nu salutarea, ci numai binecuvântarea poate fi condiționată de vrednicia sau nevrednicia primitorilor. Un alt indiciu al binecuvântării liturgice săvârșită de Sfinții Apostoli îl avem în *Marcu 6, 13*: „Și scoteau mulți demoni și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindecau". În mod sigur că ungerea respectivă era însoțită de o formulă liturgică (rugăciune sau binecuvântare), iar untdelemnul, ca materie a ungerii, numai prin binecuvântare sau sfințire dobândea puteri tămăduitoare.

Binecuvântarea se va extinde și mai mult în practica liturgică a Bisericii, în special după Pogorârea Duhului Sfânt, în desfășurarea marilor campanii misionare. Toate salutările de la începutul și sfârșitul Epistolelor Noului Testament sunt de fapt formule liturgice de

binecuvântare.[87] Pe parcursul lucrării, vom trata într-un capitol aparte acest subiect.

Prin Sfânta Taină a Hirotoniei, Apostolii au transmis episcopilor și prin ei și preoților harul sfinților și implicit și puterea de a binecuvânta. Ca și preoții aaroniți de odinioară, care pogorau binecuvântarea dumnezeiască peste poporul ales prin invocarea numelui lui Iahve, preoții creștini vor săvârși actul liturgic al binecuvântării, prin invocarea Sfintei Treimi, sau a numelui lui Iisus Hristos (*II Corinteni 13, 13*; cf. *Fapte 3, 6: 4, 12*). Ei sunt noii mijlocitori ai harului divin, pentru sfințirea noului popor al lui Dumnezeu.[88]

Un alt tablou de mare însemnătate liturgică, ni-l înfățișează Sfânta Evanghelie după Luca (*24, 50-53*), în succinta relatare a Înălțării Domnului: „Și i-a dus afară până spre Betania și, ridicându-și mâinile, i-a binecuvântat. Și pe când îi binecuvânta, S-a despărțit de ei și S-a înălțat la cer. Iar ei, închinându-se Lui, s-au întors în Ierusalim cu bucurie mare. Și erau în toată vremea în templu, lăudând și binecuvântând pe Dumnezeu". Aici ni se prezintă explicit marea binecuvântare arhierească (cf. *Leviticul 9, 22*), cu ambele mâini ridicate înspre primitori (practicată ca atare până astăzi de către toți arhiereii Bisericii). Iisus îi binecuvântează acum pe Apostoli în calitatea Sa de „Arhiereu al bunătăților celor viitoare", pentru că El nu intră acum „într-o Sfântă a Sfintelor făcută de mâini [...] ci chiar în cer, ca să Se înfățișeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu [...] și tot așa [...] a doua oară fără de păcat Se va arăta celor ce cu stăruință Îl așteaptă spre mântuire" (*Evrei 9, 11.24.28*). Din acest moment începe opera eshatologică a Arhiereului Hristos.[89] Ea se va resfrânge din nou în mod direct asupra lumii la a doua arătare a Lui, care va fi „fără de păcat" (háris amartias), în sensul că venirea a doua a Domnului nu va mai avea drept scop ispășirea păcatelor, cum a fost cea dintâi. Este absolut sigur că la sfârșitul acestei lumi și la inaugurarea împărăției eshatologice a lui Hristos,[90] omenirea va avea, încă o dată, mare nevoie de slujirea Arhiereului Ceresc.[91] Și tot atât de sigur este și faptul, că în gestul acestei ultime binecuvântări asupra Apostolilor Săi, mâinile lui Iisus care au cuprins pe Cruce, în mod simbolic, toată omenirea, nu puteau binecuvânta acum altfel, decât numai în forma

crucii, ca și mâinile Patriarhului Iacov din vechime, puse cruciș peste urmașii săi (cf. *Facerea 48, 14*).[92]

În Biserica primară mai era în uz și binecuvântarea săvârșită de clerici asupra persoanelor. Scrierile postapostolice ne informează că episcopii și preoții îi binecuvântau pe credincioși fie în cadrul slujbelor,[93] fie în afara acestora.[94] Se știe, de pildă, că la Roma, la sfârșitul Sfintei Liturghii, episcopul binecuvânta succesiv diferite grupuri de clerici și de credincioși,[95] fapt care se repeta și la încheierea slujbei de seară.[96] Laicilor li se interzicea uzurparea vreuneia din funcțiunile preoțești, între care erau special menționate două tipuri de binecuvântări: „binecuvântarea mică și binecuvântarea mare".[97]

În Noul Testament, binecuvântarea mai are și sensul liturgic de „sfințire". Sfintele Evaghelii relatează despre nenumărate binecuvântări sfințitoare, săvârșite de Mântuitorul Iisus Hristos asupra hranei, a apei, asupra naturii și chiar a fenomenelor naturale, încât aproape că nu există pericopă evanghelică, din cele ce se citesc în duminici și sărbători la Sfânta Liturghie, să nu cuprindă o astfel de referire. Asemenea mărturii găsim însă și în Epistole. De pildă, Sfântul Apostol Pavel îl avertizează pe Timotei să se ferească de ideile ereticilor, despre care zice: „Aceștia opresc de la căsătorie și de la unele bucate, pe care Dumnezeu le-a făcut, spre gustare cu mulțumire, pentru cei credincioși și pentru cei ce au cunoscut adevărul, de vreme ce orice făptură a lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat dacă se ia cu mulțumire. Căci se sfințește prin Cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune" (*I Timotei 4, 3-5*).

Ultima propoziție din citatul reprodus mai sus, arată clar că Apostolul nu are în vedere numai rugăciunea dinainte de servirea mesei, pe care creștinii o rosteau în mod curent – după modelul iudaic, ci sfințirea „prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune", ceea ce este cu totul altceva: e o binecuvântare specială, o ierurgie, care dovedește că și hrana zilnică este cuprinsă în consacrarea liturgică ce pecetluiește, în detaliu, toate aspectele vieții credinciosului creștin.[98]

Un alt fapt liturgic, prezent în practica Bisericii primare, era și sfințirea untdelemnului. Nu putea fi altfel decât sfințit, untdelemul folosit la oficierea Tainei Sfântului Maslu (*Marcu 6, 13; Iacov 5, 14*), sau la Taina Sfântului Mir (*II Corinteni 1, 21-22; I Ioan 2, 20.27*), sau

în orice alte împrejurări din viața credincioșilor.[99] Dar de o și mai largă întrebuințare se bucura apa sfințită, prezentă și în cultul divin și în viața zilnică a credincioșilor. Arhicunoscuta „aghiasmă" este de aceeași vârstă cu Biserica creștină. La Botezul Domnului în Iordan, Duhul Sfânt, pogorât în chip de porumbel peste Iisus, sfințindu-L pe El, a sfințit și „firea apelor", cum spun cântările Bobotezei. La rândul Lui, Hristos Domnul a schimbat și El firea apei, prefăcând-o în vin la nunta din Cana Galileii (*Ioan 2, 1* ș.u.). Mai găsim în textele evanghelice mărturii despre „apă", sau despre „apa vie", ca reprezentare a harului Sfântului Duh (*Ioan 4, 10.11,13; 7, 38-39*), despre apa tămăduitoare de la Vitezda, care se sfințea prin „tulburare" (agitare, mișcare), „căci un înger al Domnului se cobora la vreme în scăldătoare și *tulbura* apa și cel care intra întâi, după *tulburarea* apei, se făcea sănătos, ori de ce boală era cuprins" (*Ioan 5, 4*), precum și despre apa sfântă și mărturisitoare, care a curs cu sânge din coasta împunsă a Domnului, la moartea Lui pe Cruce (*Ioan 19, 34-35; I Ioan 5, 6-8*).[100] Și apoi, mai mult decât sigur că, în Biserica veacului apostolic, se făcea slujba de sfințire a apei pentru Taina Sfântului Botez. O mărturie în acest sens o constituie textul din *Efeseni 5, 26*, unde Sfântul Apostol Pavel descrie sfințirea întregii Biserici „cu baia apei prin cuvânt", adică extinde efectul Tainei Sfântului Botez la nivelul și dimensiunea universală a Bisericii. Tot așa trebuie înțeles și locul din *Tit 3, 5*, unde Apostolul spune că Hristos ne-a mântuit „după a Lui îndurare, prin baia nașterii celei de-a doua (palinghenesia) și prin înnoirea Duhului Sfânt." Așadar, o apă care sfințește și regenerează ființa umană, e clar că trebuie să fie ea însăși sfințită. Dar și mai clar ne apare acest lucru în *Evrei 10, 22*: „Să ne apropriem cu inimă curată, întru deplinătatea credinței, curățindu-ne prin stropire inimile de orice cuget rău și spălându-ne trupul în apă curată" (cf. *Iezechiel 36, 25*). Cu siguranță că numai în creștinism și numai prin Botez se poate realiza această spălare și curățire,[101] iar „apa curată" (ýdati katharó) nu poate fi alta decât cea sfințită, a cărei puritate nu poate fi echivalată de nici un fel de apă oxigenată, distilată, sau dezinfectată prin sterilizare, în cele mai moderne laboratoare. Argumentul Sfântului Ignatie Teoforul, în această direcție, este imbatabil: „Dumnezeul nostru Iisus [...] S-a născut și a fost botezat, ca prin Patima Lui să curățească apa" (*Epistola către*

Efeseni, XVIII, 2).[102] De fapt, toate scrierile patristice conţin nenumărate mărturii cu privire la practica liturgică a sfinţirii apei şi la utilizarea ei în Biserică.[103]

Capitolul IV

RUGĂCIUNEA ÎN VECHIUL ŞI NOUL TESTAMENT

Potrivit concepţiei biblice, iudeii şi păgânii constituiau cele două neamuri esenţiale din care era alcătuită omenirea. Din *Romani 3, 9* reiese însă că toţi oamenii zăceau sub puterea păcatului şi numai din vina lor: „Nu este drept nici unul" - zice Apostolul, reproducând cuvintele Psalmistului (cf. *Psalmii 13, 1-3; 52, 2-4*). În această situaţie, păgânii (adică neamurile) n-au nici-o scuză, pentru că „au fapta legii (morale n.n), scrisă în inimile lor" (*Romani 2, 14-15*), iar iudeii nici atât, pentru că lor, Dumnezeu le-a descoperit Legea mozaică (*Romani 2, 17*) şi, deşi ei au primit-o „întru rânduieli de la îngeri, n-au păzit-o" (*Fapte 7, 53*). În consecinţă, Apostolul le reproşează că în ciuda acestor posibilităţi, nici unii, nici alţii nu s-au putut îndrepta înaintea lui Dumnezeu.

El constată însă că iniţiativa şi realizarea îndreptării tuturor Îi aparţine Domnului: „Dreptatea (adică „îndreptarea, n.n.") vine prin credinţa în Iisus Hristos, pentru toţi şi peste toţi cei ce cred, căci nu este deosebire. Fiindcă toţi au păcătuit şi sunt lipsiţi de slava lui Dumnezeu, îndreptându-se în dar, cu harul Lui, prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus, pe Care Dumnezeu L-a rânduit jertfă de ispăşire [...]" (*Romani 3, 22-25*).

Deci, potrivit acestor „sentinţe" pauline, întărite şi prin concluzivul text din *I Corinteni 4, 7*: „[...] Şi ce ai , pe care să nu-l fi primit? [...]", toate în viaţa noastră, inclusiv mântuirea, sunt darul lui Dumnezeu.

Iar dacă totuşi s-ar putea vorbi şi de un merit al omului în această direcţie, el constă, pe de o parte, în voinţa de a-şi însuşi, subiectiv, îndreptarea realizată obiectiv de Fiul lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, în hotărea de a rămâne astfel îndreptat, adică iertat şi împăcat cu Dumnezeu, impunându-şi şi pe viitor un comportament adevcat aceste stări.

Şi cel mai potrivit comportament al omului, în relaţia sa de pace cu

Dumnezeu, este dialogul, sau mai corect spus, o perpetuă comuniune de rugăciune.

Sfânta Scriptură ne oferă din plin, cele mai exacte și mai autentice informații despre evoluția, în decursul timpului, a acestui dialog de iubire dintre om și Dumnezeu.

În Vechiul Testament, rugăciunea făcea parte din activitățile de cult obișnuite, urmând imediat după săvârșirea jertfelor. Cea dintâi stare de rugăciune consemnată de Sfânta Scriptură este amintită în textul din *Facerea 4, 26*, unde citim că, după nașterea lui Enos, fiul lui Set „au început oamenii a chema numele Domnului Dumnezeu."[104]

Rând pe rând, toți patriarhii Vechiului Testament au asociat jertfelor, ca acte de cult publice și rugăciunea, prin aceeași „chemare a numelui lui Dumnezeu" (cf. *Facerea 12, 8; 13, 4; 26, 25;* ș.a.)

Mai târziu, odată cu sistematizarea cultului, Legea mozaică a prescris și rostirea solemnă a rugăciunii în public, în cadrul serviciilor divine de la Cortul Sfânt (și apoi de la Templu), sanctuarele fiind denumite „case ale rugăciunii" (Beth tefila – cf. *Isaia 56, 7*). Tot așa și sinonimul grecesc al numelui de „sinagogă" (adunare), va fi cel de „rugăciune" (proseuhé).[105]

Exceptând *Cartea Psalmilor*, bogată în rugăciuni de laudă (de unde și denumirea de *Cartea laudelor – Sefer Tehilim*), de cerere, de mulțumire și de pocăință, în cuprinsul celorlalte cărți canonice ale Vechiului Testament, numărul textelor de rugăciune, sau de invocare a numelui lui Dumnezeu, este relativ redus:[106] *Facerea 32, 9-12*: - rugăciunea lui Iacov; *Ieșirea 15, 1-19*: - Cântarea lui Moise; *Ieșirea 32, 31-32*: - rugăciunea lui Moise pentru iertarea poporului care făcuse vițelul de aur; *Deuteronomul 26, 3-10.13-15*: - rugăciunea făcută la aducerea prinoaselor; *Deuteronomul 32*: - altă cântare a lui Moise; *I Regi 2, 10-16*: - rugăciunea Anei; *II Regi 22*: - cântarea de mulțumire a lui David; *III Regi 8, 15-53*; *II Paralipomene 6*: - rugăciunea lui Solomon la sfințirea templului (rostite în geninchi și cu mâinile ridicate spre cer – *III Regi 8, 54); III Regi 18, 36-37*: - rugăciunea Sfântului Prooroc Ilie; *Neemia 1, 5-11*: - rugăciunea lui Neemia; *Estera 4, 17*: - rugăciunea lui Mardoheu; *Estera 10, 3*: - lauda lui Mardoheu; *Iov 26*: - rugăciunea de laudă a lui Iov; *Iov 30*: - plângerea lui Iov, *Isaia 38, 10-20*: rugăciunea regelui Iezechia;

Iona 2, 2-10: - rugăciunea lui Iona; *Avacum 3*: - rugăciunea cântată din harpe a Proorocului Avacum și, în fine, *Rugăciunea regelui Manase* când se afla ca rob în Babilon.

În Vechiul Testament sunt consemnate și rugăciuni obștești pentru vii: *Facerea 18, 23-32; Facerea 20, 17; 24, 12-14; Ieșirea 32, 11-13*, precum și pentru iertarea păcatelor celor morți, cea mai semnificativă fiind pericopa din *II Macabei 12, 42-46*.

Dumnezeu împlinea rugăciunile sincere, izvorâte din sentimentul de dreptate (*Facerea 16, 10-12; 21, 16-20; Ieșirea 2, 23-25*), dar le respingea pe cele spuse din viclenie și răutate (*Deuteronomul 45-46; Psalmul 5, 6; Isaia 1, 10-16; Ieremia 14, 11-12*).

Pe lângă adresarea directă a rugăciunilor lui Dumnezeu, în Vechiul Testament, oamenii credincioși îi aveau ca mijlocitori ai cererilor lor și pe îngeri (*Iov 33, 23-24; Daniel 9, 21-27*).[107]

În ceea ce privește timpul potrivit pentru rostirea rugăciunii publice, în Cartea Psalmilor (*Psalmul 54, 19*) sunt indicate trei momente precise ale zilei: rugăciunea de dimineață (tefilát haṣṣachár), rugăciunea de prânz (tefilát hamminchá) și rugăciunea de seară (tefilát ereb). Cele trei momente de rugăciune erau ținute cu sfințenie la evrei chiar și când au trecut prin situații dramatice, ca și atunci când se aflau în exil și erau opriți de a se mai ruga, sub amenințarea cu moartea. Textul din *Daniel 6, 11* (cf. și *vers. 14*) este ilustrativ în această privință. Cele trei momente ale zilei, rânduite special pentru rugăciune, corespund ceasurilor III, VI și IX, care erau cunoscute ca atare și în Noul Testament, Sfinții Apostoli și primii creștini respectându-le întocmai (*Fapte 2, 15; 3, 1; cf. Matei 27, 46*).[108]

Deși legea mozaică nu prevedea o anumită poziție a credinciosului în timpul rugăciunii, avem totuși indicii în unele texte vechitestamentare, că rugăciunea se făcea fie în genunchi (*III Regi 8, 54*), fie în poziție verticală (*I Regi 1, 9-10*), fie cu tot trupul întins pe jos (*II Regi 12, 16; I Paralipomene 21, 16*), fie cu mâinile ridicate (*Ieșirea 17, 11-12; III Regi 8, 54*), fie – ca semn de umilință și de pocăință – cu ochii plecați și cu baterea pieptului (cf. *18, 13*).

Pentru a nu uita de cuvântul lui Dumnezeu și de rugăciune, evreii credincioși purtau „totafót"[109] („totafót", în sens obișnuit = „bijuterie",

„podoabă"), iar în perioada postexilică, purtau un veşmânt special numit „talith", asemănător întrucâtva cu „haina de deasupra", pe care-l îmbrăcau cu precădere la rugăciunea de dimineaţă.[110]

Importanţa şi rostul rugăciunii se va adeveri însă pe deplin, numai în Noul Testament, în Biserica creştină.

Creştinismul primar a împrumutat din iudaism doar formele şi obiceiurile acestuia pentru a-şi exprima, prin rugăciune, elanul spiritual. Pentru primii creştini nu mai era o noutate faptul că Ebed-Yahve, anunţat de Isaia (53) este însuşi Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul. De aceea, foarte de timpuriu, orice rugăciune – scrie Sfântul Justin Martirul – îşi are izvorul în „Arhiereul Cel răstignit", Care a zidit Biserica Sa spre a fi „casă de rugăciune şi de închinare."[111] De acum, atât rugăciunea, cât şi închinarea, vor avea semnificaţii noi, duhovniceşti. În Noul Testament, rugăciunea va fi întotdeauna bine primită şi ascultată de Dumnezeu, dacă se va face în numele lui Iisus Hristos, adevăratul mijlocitor între Dumnezeu şi oameni (*I Timotei 2, 5* ş.u.).[112] El S-a întrupat tocmai spre a Se face Mijlocitorul Noului Legământ (*Evrei 8, 6; 9, 15; 12, 24*; cf. *7, 22*); El poate mijloci ca om, având deplinătatea harului (*Ioan 1, 16-17*), dar şi ca Dumnezeu, căci Dumnezeu era în El „împăcând lumea cu Sine Însuşi" (*II Corinteni 5, 19*).

Dar rolul de Mijlocitor al lui Hristos nu este acela de a sta între Dumnezeu şi oameni; El nu este reprezentantul lui Dumnezeu Tatăl, aşa cum foarte bine ar fi putut fi şi un înger, ci El Însuşi este „pricină de mântuire veşnică" (*Evrei 5, 9*). Aşadar, nu numai prin Hristos, ci în Hristos Dumnezeu vorbeşte oamenilor şi numai în El rugăciunea credincioşilor „participă la dialogul veşnic dintre Tatăl şi Cuvântul Său".[113]

Această idee transpare încă din Vechiul Testament, când oamenii îşi înălţau rugăciunile lor către Dumnezeu în virtutea unui puternic sentiment de paternitate divină, răsfrânt asupra poporului ales şi făcut cunoscut credincioşilor prin atâtea experienţe vii, presărate pe tot parcursul istoriei biblice. De aceea, laitmotivul rugăciunilor din *Cartea Psalmilor* este expresia ebraică „batáh", care înseamnă „a se încredinţa cuiva" (cf. *Psalmii 24, 2-8; 54, 25-27; 85, 1-3* ş.u.; *118, 116; 140, 1-2; 141, 1-7; 142, 6-12*; ş.a.). Hristos a finalizat reflexia iudaică asupra paternităţii

lui Dumnezeu, ivitându-ne să fim toţi ca nişte copii care Îl roagă pe Dumnezeu exact ca şi pe propriul lor tată (*Matei 6, 8-13. 24-34; 7, 7-11*). El ne arată că viaţa noastră întreagă trebuie să stea sub semnul acestei rugăciuni, asociindu-Se El Însuşi cu noi în rostirea ei (*Matei 6, 8-13; Luca 11, 1-4*). Este vorba desigur de rugăciunea „Tatăl nostru". Ea a devenit cea mai cunoscută şi mai rostită rugăciune din Biserică, fiind nu numai rugăciunea Apostolilor (cf. *Luca 11, 1*), ci rugăciunea creştină prin excelenţă.[114] Ea sintetizează aspectul comunitar al Bisericii, relaţia dintre poporul nou ales cu Dumnezeu, precum şi orientarea eshatologică a creştinismului.

De acum a dispărut teama dintre om şi Dumnezeu, fiind înlocuită de acest dialog de iubire, care este rugăciunea (cf. *I Ioan 4, 18-19*), putându-se spune, pe drept cuvânt, că „cine iubeşte pe Dumnezeu, stă de vorbă cu El de-a pururi, cum ar sta de vorbă cu un tată."[115] Raportându-se mereu la Dumnezeu şi la împlinirea voii Lui în viaţa sa proprie, creştinul se consacră pe sine însuşi lui Dumnezeu; duhul său se roagă şi vorbeşte lui Dumnezeu, Care Însuşi este „Duh" (*Ioan 4, 24*). De aceea, în această adresare a sufletului uman, prin rugăciune, lui Dumnezeu Cel absolut şi spiritual, un rol deosebit îl are în creştinism lucrarea Duhului Sfânt, Care inspiră şi călăuzeşte, mângâie şi sfinţeşte atât viaţa fiecărui credincios în parte, cât şi viaţa tuturor creştinilor, incorporaţi în Biserică, sau în trupul lui Hristos (*Ioan 14, 16-17; 15-26; 16, 7-8.13; cf. I Corinteni 12, 3.13.27; Efeseni 4, 3-7*).[116]

Aşadar, Duhul Sfânt uneşte rugăciunea noastră cu a Fiului lui Dumnezeu, îi asigură ascultarea şi împlinirea de către Tatăl, dar în acelaşi timp uneşte şi rugăciunile toturor credincioşilor într-un singur glas, cel al Bisericii (*Fapte 1, 14; 2, 1; 12, 12*). Fără Duhul Sfânt, rugăciunea Bisericii n-ar putea fi hristologică.

Pentru Sfântul Apostol Pavel, a fi „în Hristos Iisus" (*Romani 8, 1*), însemna a trăi în „legea duhului vieţii în Hristos" (*Romani 8, 2*), adică a anula definitiv păcatul, sau a ucide „cu Duhul faptele trupului" (*Romani 8, 13; cf. Matei 5, 29; Galateni 5, 19-21; Coloseni 3, 5-9*).

În *Romani 8, 15-17* şi *Galateni 4, 6-7*, Duhul Sfânt este prezentat ca sursă şi ca mărturie a înfierii noastre de către Dumnezeu.[117] El este

numit „Duhul înfierii" (Pnéuma yiothesias), Care ne autorizează să strigăm alături de Hristos: „Avva, Părinte!" (*Romani 8, 15*).[118]

Fiind „Duhul lui Iisus" (*Fapte 16, 7*), Duhul Sfânt ne face să repetăm gesturile lui Iisus și să rostim mereu rugăciunea lui Iisus (*Fapte 7, 59-60 = Luca 23, 34.46; Fapte 21, 14 = Luca 22, 42*). Sfântul Apostol Pavel îi orientează pe creștinii veacului apostolic spre cunoașterea lui Dumnezeu care vine de la Duhul lui Dumnezeu. El se exprimă într-un limbaj învățat tot de la Duhul Sfânt (*I Corinteni 2, 6-16*), „fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu" (v.10).

Întotdeauna este necesară venirea Duhului Sfânt în ajutorul slăbiciunii noastre în rugăciune, „căci duhul este osârduitor, dar trupul neputincios" (*Matei 26, 41; Marcu 14, 38*). Primim acest ajutor pentru că „nu știm ce să cerem, ca să ne rugăm cum trebuie" (*Romani 8, 26*).[119] De la Duhul Sfânt primim bogăția lăuntrică a minții[120] și în plus, El însuși „Se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (*Romani 8, 26b*). În această situație, rugăciunea se transfigurează ea însăși, devenind cunoaștere (*Ioan 17, 3*), sau lumină. În Sfânta Scriptură, cuvântul „lumină" se aplică deopotrivă și Duhului Sfânt și Fiului, așa încât, uneori, ei sunt asociați în exegeza unor texte biblice. De pildă, textul din *Psalmul 35, 9*: „Întru lumina Ta vom vedea lumină", este interpretat de Sfinții Părinți astfel: „Întru lumina Duhului, vom vedea Lumina cea adevărată, Care luminează pe tot omul care vine în lume" (*Ioan 1, 9*).[121]

Rostindu-se în Duhul Sfânt, fiecare rugăciune a Bisericii conține o epliclează implicită. Cuvântul grecesc „epiklesis" înseamnă „invocare" și este folosit în Sfânta Liturghie pentru a desemna marea rugăciune euharistică, în care se imploră venirea Sfântului Duh asupra Darurilor și asupra celor ce se vor împărtăși din ele. Prin Duhul Sfânt, ele se prefac din „cinstitele Daruri" în „Sfintele" care se dau „sfinților", acțiunea Duhului săvârșindu-se și asupra primitorilor. Numai prin conlucrarea și puterea Duhului Sfânt s-au înfăptuit atât întruparea, cât și jertfirea arhierească a Fiului,[122] iar fără participarea Duhului Sfânt, cultul și rugăciunea Bisericii n-ar putea fi „închinare duhovnicească" (*Romani 12, 1*), sau „închinare în duh și în adevăr" (*Ioan 4, 23-24*).

De altfel, în toate rugăciunile care compun rânduiala Sfintelor Taine și ierurgii, Duhul Sfânt este invocat să săvârșească lucrările sfințitoare:

fie sfințirea apei baptismale, fie a untdelemnului pentru Sfântul Maslu, fie să pecetluiască pe cel nou botezat prin Mirungere, fie să încununeze pe tinerii căsătoriți.[123] Nu există slujbă a Bisericii care să nu înceapă cu rugăciunea adresată Sfântului Duh, una dintre cele mai frumoase rugăciuni ale creștinismului: „Împărate ceresc, Mângâietorule, Duhul Adevărului, Care pretutindeni ești și toate le împlinești, Vistierul bunătăților și Dătătorule de viață, vino și Te sălășluiește întru noi și ne curățește pe noi de toată întinăciunea și mântuiește, Bunule, sufletele noastre!"

Pentru Biserica veacului apostolic, starea de normalitate era starea de continuă rugăciune, iar pentru fiecare credincios, condițiile rugăciunii autentice, referitor la persoana celui ce se roagă, sunt cele stabilite de către Hristos Însuși, în Predica de pe Munte (*Matei 6, 5-7; Luca 6, 45-47*). Iisus a condamnat ostentația, poliloghia și lipsa de smerenie în rugăciune (*Matei 6, 5; 15, 8-9; 23, 5-7.13-39; Luca 11, 43; 18, 11-12*), recomandând, în schimb, discreția, bunăcuviința, iertarea și curățirea sufletească (*Matei 6, 6-15; Marcu 11, 25-26*) și în special încrederea totală în ajutorul lui Dumnezeu (*Matei 7, 7-11.21; Marcu 11, 24*). De asemenea, Domnul mai recomandă în rugăciune și îndrăzneala (*Luca 11, 5-8*); insistența (*Luca 18, 1-8*); răbdarea (*Matei 24, 13; Marcu 13, 13*); din nou smerenia (*Luca 18, 10-14*) dar și cumpătarea și discernământul (*Matei 20, 20-23; Marcu 10, 35-41*). Numai rugăciunea făcută în numele lui Iisus va fi bine primită (*Ioan 14, 13; 16, 23-24.26-27*), pentru că El este Calea de acces la Tatăl (*Ioan 14, 6*). El Însuși a venit să facă voia Tatălui (*Matei 26, 39; Ioan 5, 19.30*) și, oricine se roagă Tatălui în numele Fiului, mai întâi, va trebui și el – ca și Fiul – să împlinească voia lui Dumnezeu, apoi va fi ascultat în cererea sa (*Matei 7, 21*; cf. *Ioan 15, 16*). Deci, tot ceea ce se cere în rugăciune (cf. *Matei 6, 10*) trebuie să fie în plină armonie cu voința Părintelui ceresc.[124] Primii creștini au mai învățat de la Mântuitorul că rugăciunea, care îi definește pe ei ca autentici fii ai lui Dumnezeu, este rugăciunea rostită din iubire chiar și pentru vrăjmașii lor și pentru toți cei ce-i vatămă și-i prigonesc„ (*Matei 5, 44-48; Luca 6, 27-28* ș.u.; *Fapte 7, 60; Romani 12, 14.17.19-21*). Această rugăciune a rostit-o și Fiul lui Dumnezeu pe Cruce (*Luca 23, 34*) și, după pilda Lui, o

vor rosti mereu, în veacurile de prigoană, toți sfinții martiri și mucenici, în pătimirile lor.

Din moment ce Hristos a imprimat rugăciunii expresivitatea iubirii, în Biserică ea nu va mai putea fi practicată altfel decât după „rânduiala iubirii."[125] Deci rugăciunile împtriva vrăjmașilor, aflate în uz în Vechiul Testament, nu mai au valoare în creștinism. Iar prezența în cultul creștin a unor psalmi „de blestem", nu va constitui o problemă, nici pentru exegeza Bisericii primare și nici pentru cea patristică, așa cum zice și Sfântul Grigore de Nyssa care observă că, atunci când creștinii intonează cu Psalmistul: „Să se scoale Dumnezeu și să se risipească vrăjmașii Lui [...] precum se stinge fumul [...] și cum se topește ceara de la fața focului, așa să piară păcătoșii de la fața lui Dumnezeu [...]" (*Psalmul 67, 1-3*), rugăciunea lor vizează „nimicirea păcatului, iar nu a păcătoșilor."[126] Că este așa, ne putem convinge în fiecare an de Sfintele Paști, când, începând cu Slujba Învierii, la toate slujbele Săptămânii Luminate, aceste stihuri alternează cu imnul Învierii „Hristos a înviat".

Așa cum Mântuitorul Hristos a fost, pentru Sfinții Apostoli, modelul desăvârșit în rugăciune, tot așa și ei vor fi priviți ca modele de desăvârșire și viață creștină, de către credincioșii Bisericii primare. Cel mai vechi document al Noului Testament care confirmă acest lucru îl constituie *Epistola I către Testaloniceni* a Sfântului Apostol Pavel (1, 6): „Și voi v-ați făcut următori ai noștri și ai Domnului [...]" Așa se face că, precedând Sfintelor Evenghelii, Epistolele pauline vor veni în scurtă vreme normative pentru viața și rugăciunea Bisericii primare.

În *I Timotei 2, 1* (cf. *Filipeni 4, 6*), Sfântul Apostol Pavel se exprimă într-un mod asemănător celui din *Romani 12, 1*, zicând: „Vă îndemn deci, înainte de toate, să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri, pentru toți oamenii [...]" Iar în v.3, adaugă: „Că acesta este lucru bun și primit înaintea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru [...]"

Aceasta înseamnă că, în veacul apostolic, în uzul liturgic al Bisericii, existau cel puțin patru feluri de rugăciune: cereri (deiseis), rugăciuni (proséuhas), mijlociri (entéuxeis) și mulțumiri (euharistias). Deși această împărțire pe categorii a rugăciunii, s-a generalizat de timpuriu în Biserică,[127] în vremurile mai noi, ea nu mai este privită ca o regulă.[128]

În schimb, a devenit o regulă a se distinge în rugăciunea biblică –

pe lângă cerere și mulțumire – rugăciunea de laudă, ca cel mai elevat gen de rugăciune, pentru că este și cea mai dezinteresată.[129] Însă în Sfânta Scriptură, atât lauda, cât și mulțumirea, pot fi exprimate la fel de bine printr-o singură mișcare sufletească, iar în plan literar, chiar în cadrul aceluiași text, ca de exemplu în *Psalmul 106, 1*: „Lăudați pe Domnul că este bun, că în veac este mila Lui!". După unii exegeți, lauda adusă lui Dumnezeu reprezintă ea însăși o modalitate de mulțumire (ca în *Psalmii 134 și 135*).[130] Dealtfel, în limba ebraică nici nu există termenul „a mulțumi", ci în mod semitic, mulțumirea se face lăudându-l pe binefăcător.[131]

În Noul Testament, o semnificație aparte o prezintă rugăciunile și actele liturgice din Apocalipsă. În această ultimă carte a Noului Testament și respectiv a Sfintei Scripturi, locul central îl ocupă descrierea Liturghiei cosmice, în care se împletește cultul Bisericii pământești (luptătoare), cu cel al Bisericii cerești (biruitoare),[132] celebrând ospățul euharistic al Nunții Mirelui Hristos cu Mireasa Sa, Biserica. Chiar dacă sunt inserate într-o astfel de carte profetică, momentele Liturghiei cerești nu sunt profetice decât sub aspectul lor eshatologic, ele fiind preluate în mare parte din cultul creștin și practica liturgică a veacului apostolic,[133] așa cum se desfășura ceremonialul creștin al „frângerii pâinii" pe vremea Sfântului Apostol și Evenghelist Ioan.

În *Apocalipsă 5, 8*, citim: „Și când [Mielul] a luat cartea, cele patru ființe și cei douăzeci și patru de bătrâni au căzut înaintea Mielului, având fiecare alăută și cupe de aur, pâine cu tămâie, care sunt rugăciunile sfinților".

„Cupele de aur, pline cu tămâie", care reprezintă „rugăciunile sfinților", exprimă metaforic „închinarea cea duhovnicească" a Bisericii creștine, sau „închinarea în duh și adevăr", cum o definește Mântuitorul în *Ioan 4, 23-24*. „Tămâia" rugăciunilor adusă la altarul ceresc, este o aluzie la *Psalmul 140, 1-4*, text ce va fi preluat integral, mai târziu, în Liturghia Darurilor mai înainte Sfințite, dar care figura dintru început în cultul Bisericii, la slujba vecerniei.

„Bătrânii" constituie cea mai potrivită imagine a preoților din Vechiul Testament, care aduc Mielului o jertfă nouă de tămâie, adică „rugăciunile sfinților", deci o jertfă duhovnicească, reprezentând astfel

continuarea și desăvârșirea cultului vechi, prin cel creștin, sau formele celui vechi umplute cu conținut creștin. Amândouă se întâlnesc cu lauda îngerilor acum în cer, înaintea Mielului Hristos, ca un omagiu al întregii creații (văzută și nevăzută). „Mielul" e cinstit acum ca și Yahve în vechime.[134]

În *Apocalipsă 6, 9* ni se înfățișează o altă perspectivă a Liturghiei cerești: „Și când a deschis pecetea a cincea, am văzut, sub jertfelnic, sufletele celor înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia pe care au dat-o". Despre rugăciunile lor era vorba în textul anterior. Semnificativ este locul unde stau acești martiri: „sub jertfelnic", adică exact acolo unde, în Vechiul Testament, era vărsat sângele jertfelor (cf. *Levitic 1, 15; 4, 18; 5, 9*).

În *v.11* ni se spune că ei stau acolo în așteptare, „până când vor împlini numărul și cei împreună slujitori cu ei și frații lor, cei ce aveau să fie omorâți ca și ei". Această „așteptare" nu e o stare de pasivitate; în capitolul precedent (*5, 8*), am văzut că ei oferă „tămâia" rugăciunilor lor, ca ofrandă duhovnicească, Mielului. Deci ei se roagă neîncetat împreună cu puterile cerești și rugăciunea lor este bine primită (cf. *Apocalipsă 8, 3-4; 11, 18; 12, 11; 13, 10b; 14, 12-13; 16, 6; 17, 6; 18, 20; 19, 8-9*). Corelat cu textul din *Romani 11, 25-26*, textul din *Apocalipsă 6, 11* ar putea dobândi un sens și mai profund referitor la „așteptarea" de care vorbim și care ar putea fi un răgaz, sau răstimp, pentru convertirea la creștinism a tuturor neamurilor și implicit a întregului popor evreu.[135] De fapt, Sfântul Apostol Pavel mai vorbește și în altă parte despre o anumită „așteptare": „Și toți aceștia, mărturisiți fiind prin credință, n-au primit ce le fusese făgăduit, pentru că Dumnezeu rânduise pentru noi ceva mai bun, ca ei să nu ia fără noi desăvârșirea" (*Evrei 11, 39-40*). Aici se face referire la „sufletele drepților celor ce s-au săvârșit" în Vechiul Testament, aidoma martirilor creștini din *Apocalipsă 6, 9* și care au trebuit să aștepte în ceruri Învierea și Înălțarea, pentru ca să intre și ei în viața cerească desăvârșită, în împărăția cerurilor, rânduită pentru noi, creștinii, ca „ceva mai bun".[136] Considerăm că nu este exagerat dacă i-am asocia și pe aceștia cu sufletele celor „aflați sub jertfelnic".[137] Din cele relatate de autorul *Apocalipsei*, suntem îndreptățiți să credem că, pentru Biserica primară, epoca „jertfelor vii", în care s-a scris această

carte, exprimă cel mai bine sensul îndemnului paulin din *Romani 12, 1*.

Revenind însă la starea de rugăciune, ca expresie a „închinării celei duhovnicești", în creștinismul primar putem vorbi cam despre aceleași atitudini corporale, ca și în iudaism, înțelese ca un „limbaj trupesc" al rugăciunii: starea în picioare și cu mâinile ridicate, trupul devenind astfel o icoană a înălțării minții spre Dumnezeu; în genunchi, exprimând smerenia și căința și așezat, într-o atitudine relaxată, spre ascultarea în tihnă a cuvintelor duhovnicești venite fie din afară, fie dinlăuntru inimii.[138] Un gest nou, absolut creștin, care însoțește întotdeauna rugăciunea, este Semnul Sfintei Cruci, [139] asupra căruia vom reveni puțin mai încolo.

Poziția în rugăciune, cu fața spre Răsărit, a fost moștenită tot din iudaism[140] și adoptată destul de repede de primii creștini,[141] care vor face din ea, în virtutea simbolismului ce-l poartă, o veritabilă mărturisire de credință,[142] ceea ce nu se poate spune despre rugăciunea în picioare și cu mâinile ridicate spre cer, care însă va rămâne în Biserică un act liturgic, specific mai nou rugăciunilor preoțești din altar.[143]

Dar cele mai semnificative expresii ale "limbajului" trupului aflat în rugăciune, rămân două: *semnul Sfintei Cruci* și *îngenunchierea*. Iar dintre acestea, utilizarea Sfintei Cruci în rugăciunea primilor creștini, este cea mai frecvent atestată de documentele vremii și de monumente.[144] Potrivit acestor mărturii, vechii creștini se însemnau inițial cu Sfânta Cruce doar pe frunte, însă Tertulian pomenește de o mai largă utilizare a crucii, asemănătoare cu cea a binecuvântării, cu deosebirea că însemnarea cu Sfânta Cruce nu revenea numai clerului, ca funcție specific liturgică, ci era la îndemâna fiecărui credincios. El spune că până și patul, înainte de culcare, era însemnat cu semnul crucii.[145] Foarte de timpuriu, acest semn a devenit mijlocul prin care credincioșii consacrau, în numele lui Hristos, toate obiectele necesare vieții zilnice.[146] În ce privește modul în care este schițat semnul crucii, se pare că la început se trasa doar cu un singur deget[147] pe diferitele părți ale trupului: pe frune, pe piept, pe gură ș.a.m.d., spre deosebire de semnul unic și amplu, care învăluie tot trupul, așa cum îl facem astăzi.[148] Forma actuală de însemnare cu Sfânta Cruce este atribuită monahilor de prin secolul al VIII-lea.[149]

În concepția Sfântului Apostol Pavel, Crucea este efigia lui Hristos (*I Corinteni 1, 17*), iar a vorbi despre ea, echivalează cu a teologhisi despre "puterea lui Dumnezeu" (*I Corinteni 1, 18*). Pentru el, Crucea este un eveniment (cf. *Efeseni 2, 15-16; Evrei 12, 2*), o sărbătoare universală a păcii (*Coloseni 1, 20*), dar mai ales actul iubirii jertfelnice a lui Dumnezeu (*Filipeni 2, 8*) prin care s-a zdrobit puterea atotcuprinzătoare a păcatului din lumea veche, deschizând perspective noi, spre o existență nouă, într-o lume nouă.[150] Renunțarea conștientă sau inconștientă la Cruce, echivalează cu golirea de conținut a Evangheliei lui Hristos.[151] Apostolul afirmă că, pentru el, "Crucea Domnului Iisus Hristos" este pe de-o parte "laudă", iar pe de alta "răstignire", iar dacă se poate vorbi despre om și lume ca de o "făptură nouă", acest lucru este posibil numai datorită Crucii, adică "dreptarului acestuia" (*Galateni 6, 14-16*).[152]

El consideră Crucea drept regulă de viață, o lege care trebuie urmată. Cei ce urmează această lege (to kanoni toúto) vor avea de la Dumnezeu "pace și milă" (*v.16*), iar cei ce nu cinstesc această lege și "se poartă ca dușmani ai Crucii lui Hristos" vor pieri "ca unii care au în gând cele pământești" (cf. *Filipeni 3, 18-19*).

Un alt mod de exprimare, prin atitudinea trupului, a vorbirii cu Dumnezeu în rugăciune, este îngenunchierea.[153] Deseori, în cuprinsul Noului Testament ea se transformă în proșternere, sau "cădere cu fața la pământ", în funcție de starea sufletească a celui ce se roagă. Cea mai profudă rugăciune de acest gen este rugăciunea lui Iisus din Getsimani: "Și fiind în zbucium, cu mare stăruință Se ruga. Iar sudoarea Lui s-a făcut ca picături mari de sânge care picurau pe pământ" (*Luca 22, 44*; cf. *Marcu 14, 35; Matei 26, 39* ș.u.).

După Origen, rugăciunea în genunchi (gonyklisia) este semnul desăvârșitei supuneri înaintea lui Dumnezeu.[154] Într-o astfel de stare se găsea Sfântul Apostol Pavel când scria efesenilor: "Pentru aceasta îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos [...]" (*Efeseni 3, 14*). Aici, ca și în *Filipeni 2, 10*, este vorba de o îngenunchiere spirituală cu caracter permanent,[155] de o stare de perpetuă smerenie a sufletului uman, raportat la atotputernicia negrăită a lui Dumnezeu. Așezarea în genunchi la rugăciune este o jertfire de sine, o oferire a întregii naturi umane, naturii divine. În această atitudine, trupul și

sufletul spun deopotrivă: "Sfințească-Se numele Tău; vie împărăția Ta, facă-Se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ" (*Matei 6, 9-10*). De aceea, marii duhovnici recomandă ca atât în rugăciunea individuală, cât și în practica liturgică a Bisericii, "fiecare îngenuchiere să fie săvârșită cu chemarea duhovnicească a lui Hristos, ca să-L facă pe Dumnezeul sufletelor și al trupurilor ușor de înduplecat, închinându-ne cu sufletul și cu trupul înaintea Domnului".[156]

Tot din epoca apostolică rezidă în Biserică și împletirea rugăciunii cu postul (*Matei 6, 16-18; 17, 21 și loc. par.*), precum și rugăciunea fără cuvinte (*Matei 9, 20-21; Marcu 5, 27-28; Luca 8, 43-44*).

Un alt gen de rugăciune, specifică Bisericii primare, este rugăciunea comunitară, care este atât de necesară astăzi (*Fapte 1, 14; 2, 1 ș.u.*), precum și rugăciunea cântată (*Efeseni 5, 19; Coloseni 3, 16; Iacov 5, 13*), despre care vom trata pe larg, mai încolo (în Partea a IV-a).

Capitolul V

DE LA SĂRBĂTORILE IUDAICE, LA SĂRBĂTORILE CREŞTINE

La evrei, anul liturgic avea aceeaşi durată ca şi anul solar, adică de 12 luni, a câte 29-30 de zile fiecare, iar tot la al patrulea an, se intercala luna a 13-a, numită „veadar". Evreii şi-au orientat întregul sistem de calculare a timpului în funcţie de schimbarea fazelor lunii şi nu după soare.[157] Începutul unei luni calendaristice era determinat de apariţia lunii noi pe cer. Anul era compus din 53 de săptămâni, iar săptămâna era de 7 zile.

În timpurile mai vechi, anul nou începea toamna, cu prilejul sărbătorii culesului (tekua şahan, *cf. Ieşirea 23, 16*), însă din timpul lui Moise va începe şi primăvara (*Ieşirea 13, 2*). Cele două începuturi de an se vor păstra în continuare: toamna pentru anul economic, iar primăvara, pentru anul religios. În primul caz, anul nou începea la data de 1 Tişri, cu Sărbătoarea Corturilor, care marca şi numărătoarea anilor sabatici şi jubiliari, iar în al doilea caz, la 1 Adar (Abib), luna în care se prăznuia Sărbătoarea Paştilor. [158]

Ziua liturghică începea odată cu apariţia lunii pe cer (*Facerea 1,5,15 - 16; Ieşirea 12, 18; Leviticul 23, 32*). Momentele, sau ceasurile de rugăciune ale zilei (cf. *Psalmul 54, 19; Daniel 6, 11*) erau următoarele: ceasul al III-lea (ora 9); ceasul al VI-lea (amiaza) şi ceasul al IX-lea (ora 15). Noaptea era împărţită pe 4 străji (*Ieşirea 14, 24; Leviticul 8, 35; Judecătorii 7, 19; I Regi 11, 9*), straja a III-a începând la miezul nopţii.

Zilele săptămânii nu aveau denumiri speciale, ci se numărau, începând cu prima zi după cea de odihnă, astfel încât ziua de sabat să fie a şaptea. [159]

Calendarul mozaic conţinea un impresionant număr de sărbători religioase, toate având caracter obligatoriu pentru credincioşi. O parte din ele - cele mai importante, precum şi unele posturi - au fost instituite

prin porunca lui Dumnezel și reglementate prin Legea mozaică înainte de exilul babilonic (cf. *Leviticul 23; 25; Numerii 9, 1-14; 15, 32-36; 29; Deuteronomul 15-16; Estera 9*).

În perioada postexilică, numărul sărbătorilor iudaice a crescut însă în mod exagerat, iar reglementările cu privire la prăznuirea lor s-au complicat din ce în ce mai mult, fiind foarte dificil de împlinit. Faptul este ilustrat de literatura apocrifă iudaică (în special *Cărțile lui Enoh* și *Cartea Jubileelor*), precum și de scrierile de la Qumran.[160] Dată fiind însemnătatea religioasă a calendarului la evrei, precum și antagonismul dintre grupările religioase iudaice, este lesne de închipuit câtă discordie au provocat diferențele de interpretare asupra datei și modului celebrării acestor sărbători.[161]

Această situație reprezintă încă o caracteristică a mediului reigios iudaic, în care a apărut și cu care s-a confruntat creștinismul, nu numai în Ierusalim și Palestina, ci și în toate Bisericile întemeiate de Apostoli la începutul erei creștine. Deși Sinodul Apostolic din Ierusalim (anii 49-50) a reglementat condițiile primirii păgânilor în Biserică, scutindu-i de obligativitatea prealabilă - și inutilă - a împlinirii prescripțiilor Legii moazaice, în comunitățile creștine abia închegate și-au făcut apariția ereticii iudaizanți,[162] care au creat serioase probleme, producând derută, răzvrătiri și tulburări în Biserici.

Profitând de lipsa de maturitate în credință a noilor convertiți, iudaizanții încercau cu înverșunare să suprapună Evangheliei lui Hristos, pseudoevanghelia lor, impunând creștinilor întoarcerea la iudaism prin practicarea circumciziunii și mai ales prin respectarea (mult mai ușor de acceptat) obligatorie a sărbătorilor mozaice. Această rătăcire a afectat toate comunitățile creștine, dar de cea mai mare nocivitate s-a dovedit în Bisericile din Galatia, Tesalonic și Colose, înveninând acuratețea propovăduirii pauline și încercând să-l discrediteze pe Sfântul Pavel în fața creștinilor. Cele mai dure confruntări dintre Apostolul neamurilor și iudaizanți au avut loc pe terenul Bisericii Galatene, confict care s-a soldat cu apariția *Epistolei către Galateni*.[163]

Dorind să-i ferească pe creștinii galateni de iminentul pericol al întoarcerii în deșertul de piatră al literei Legii, reacția Apostolului a fost promptă și eficientă. Iată ce le scrie, între altele, celor aflați în această

situație: „Acum, după ce ați cunoscut pe Dumnezeu, sau mai degrabă după ce ați fost cunoscuți de Dumnezeu, cum vă întoarceți iarăși la stihiile cele slabe și sărace, cărora iarăși voiți să le slujiți ca înainte? Țineți zile și luni și timpuri și ani? Mă tem de voi, să nu mă fi ostenit la voi în zadar" (*Galateni 4, 9-11*).

Era de neconceput pentru Sfântul Apostol Pavel, ca cei ce au primit Botezul și au fost „cunoscuți" de Dumnezeu (cf. *I Corinteni 8, 3; II Timotei 2, 19*), să se întoarcă la starea inferioară de mai înainte.[164] Sfântul Apostol Pvel avea toate motivele să se teamă pentru soarta Bisericii din Galatia[165] așa cum s-a îngrijorat și pentru cea din Tesalonic (*I Tesaloniceni 3, 5*), din cauză că, cedând presiunior iudaizante, galatenii făcuseră deja un pas spre înrobirea sub Lege, prin adoptarea calendarului mozaic. [166] Toată truda și slujirea lui de Apostol, marcată prin atâtea suferințe și privațiuni, ar fi putut să fie acum zădărnicită, iar ei iremediabil pierduți.[167]

Ce înțelegea însă Apostolul prin „zile și luni și timpuri și ani" când le reproșează galatenilor respectarea acestora?

După Sfânta Scriptură, „zilele" sunt cele de sabat, iar „lunile" ar putea fi ceremoniile iudaice legate de sărbătorirea „lunilor noi" și a „anului nou" (*Leviticul 23, 24; Numerii 10, 10; 28, 11-15; cf. I Paralipomene 23, 31; Isaia 66,23; Coloseni 2, 16*). După literatura iudaică amintită,[168] „lunile noi" coincideau cu zilele de solstițiu și echinocțiu de la începutul trimestrelor sau anotimpurilor din calendarul solar.

„Timpurile" (kairous) reprezintă marile sărbători din cursul anului: Paștile (cu Sărbătorirea Azimelor), Sărbătoarea săptămânilor (Cincizecimea) și Sărbătoarea Corturilor (cf. *Deuteronomul 16; II Paraipomene 8,13; I Paralipomene 23, 31*). La acestea se mai adaugă și marea zi a Împăcării (*Leviticul 16, 29-31; 23, 26-32*).[169] Din perioada postexilică, tot ca sărbători mai amintim: Sărbătoarea Purim (*Estera 9, 20-32*) și Sărbătoarea sfințirii templului sau Hanuka (*I Macbei 4, 59; II Macabei 1, 1; cf. Ioan 10, 22*). [170] „Anii" (eniautoús) ar putea fi anii sabatici (*Leviticul 25*). Din *I Macabei 6, 49, 53*, precum și din mărturiile lui Filon[171] și Iosif Flaviu,[172] știm că la începutul erei creștine, iudeii, cel puțin cei din Palestina, respectau anul sabatic.[173] Denumirile consacrate ale unora dintre aceste sărbători apar mult mai limpede în textul paulin

din *Coloseni 2, 16-17*: „Nimeni să nu vă judece pentru mâncare sau băutură, sau cu privire la vreo sărbătoare, sau lună nouă, sau la sâmbete, care sunt umbră celor viitoare, iar trupul [este] al lui Hristos".

Din cele expuse până acum trebuie să reţinem că Sfântul Apostol Pavel, din dorinţa de a apăra libertatea creştină şi de a păstra neştirbită bucuria vieţuirii în Hristos, respinge doar respectarea în continuare a sărbătorilor iudaice şi nicidecum sărbătoarea în general.[174]

Prin venirea lui Hristos, sărbătorile iudaice, ca şi tot cultul Vechiului Testament, şi-au încheiat rolul lor de tipuri sau de „umbre" ale sărbătorilor creştine, care, încă din veacul apostolic comemorează şi actualizează marile evenimente din istoria mântuirii.[175] Dealtfel, Sfântul Apostol Pavel însuşi înfăţişează viaţa creştină ca pe o mare sărbătoare a bucuriei, prăznuită „cu azimele curăţiei şi ale adevărului" (*I Corinteni 5, 8*).[176]

Această imensă bucurie a restabilirii armoniei universale prin Domnul nostru Iisus Hristos (cf. *Coloseni 1, 17-20*),[177] îşi găseşte cea mai potrivită expresie în cultul divin public al Bisericii, în imnologia creştină (*Efeseni 5, 19; Coloseni 3,16; Iacov 5, 13*) şi într-un cadru festiv şi deopotrivă duhovnicesc, în prăznuirea sărbătorilor creştine.

Biserica creştină a adoptat anul bisericesc, care începe ca şi la iudei, toamna, cu împărţirile sale în luni, săptămâni, zile şi ceasuri liturghice specifice, care evocă însemnătatea zilei respective.[178] La fel ca iudeii, şi creştinii enumerau la început zilele săptămânii: ziua întâi, ziua a doua, a treia, etc., dar au adus şi schimbări fundamentale în săptămâna liturgică. Se ştie că, de la bun început, primii creştini au avut ca zi de odihnă şi sărbătoare Duminica (*Fapte 20, 6-7; I Corinteni 16, 2; Apocalipsă 1, 10*).[179] În *Epistola lui Barnaba*, referitor la schimbarea de către Dumnezeu Însuşi a sabatului iudaic, se afirmă: „De aceea, sărbătorim cu bucurie ziua a opta, după sâmbătă, în care Hristos a Înviat şi, după ce S-a arătat, S-a înălţat la ceruri".[180] Faptul că Dumnezeu a hotărât această schimbare este ilustrat cu mult timp înainte, de către Sfântul Apostol Pavel, în *Epistola către Evrei 4, 7-9*: „Dumnezeu hotărăşte din nou o zi [...] Căci dacă Iosua le-ar fi adus odihnă, Dumnezeu n-ar mai fi vorbit după acestea, de o altă zi de odihnă. Drept aceea, s-a lăsat altă sărbătoare de odihnă poporului lui Dumnezeu."

De ce anume a hotărât Dumnezeu această schimbare a zielor de odihnă şi care este deosebirea dintre sabat şi Duminică din punct de vedere al semnificaţiei fiecăreia, vom vedea în cele ce urmează.

1. SABATUL ÎNLOCUIT DE DUMINICĂ

Semnificaţia sabatului[181] este redată în cuvintele din *Ieşirea 20, 8-11*, unde se spune:"Adu-ţi aminte de ziua odihnei, ca să o sfinţeşti. Lucrează şase zile şi-ţi fă în acelea toate treburile tale, iar în ziua a şaptea este odihna Domnului Dumnezeului tău: să nu faci în acea zi nici un lucru [...] Că în şase zile a făcut Domnul cerul şi pământul, marea şi toate cele ce sunt într-însele, iar în ziua a şaptea S-a odihnit. De aceea a binecuvântat Domnul ziua a şaptea şi a sfinţit-o". Ulterior, sabatul a mai dobândit o semnificaţie, aşa cum rezultă din *Deuteronomul 5, 15*: „Aduţi aminte că ai fost rob în pământul Egiptului şi Domnul Dumnezeul tău te-a scos de acolo cu mână tare şi cu braţ înalt şi, de aceea, ţi-a poruncit Domnul Dumnezeul tău să păzeşti ziua odihnei şi să o ţii cu sfinţenie".[182]

Ca şi celelalte zile ale săptămânii, sabatul începe la apusul soarelui din ziua precedentă, pintr-o rugăciune rostită la cină, numită „chiduş". Această rugăciune consacră cele 24 de ore ale sărbătorii pentru gânduri mai înalte, reflexie spirituală, rugăciune, meditaţie şi studiu. Rostit asupra unui pahar plin cu vin, chiduşul exprimă pacea sabatului şi semnificaţia lui pascală, prin referirile la eiberarea din robia Egiptului (*Deuteronomul 5, 15*). Întocmai ca în vremurile biblice, evreii nu efectuează nici o muncă în zi de sabat, respectând şi rostul ei de zi a odihnei. După serviciul religios de la sinagogă, masa de prânz, în familie, este asociată cu cântări de laudă şi mulţumire. Înainte de apusul soarelui, familia rosteşte rugăciunile după-amiezii, urmate de „havdalah" - slujba de despărţire de sabat, totul se încheie cu o cîntare ca de tânguire, exprimând regretul că deja a trecut această aleasă zi a săptămânii.

Semnificaţia sabatului a fost valabilă numai în Vechiul Testament şi numai pentru poporul evreu.

În Predica Sa de pe Munte, Mântuitorul a afirmat clar: „Să nu

socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc" (*Matei 5, 17*). Așa cum a spus, a și procedat, preluând cele ce trebuiau desăvârșite și plinindu-le, înnoindu-le, iar pe cele ce erau perimate le-a lăsat, le-a părăsit fără a le mai acorda importanță. Ca atare, putem constata că în Noul Testament, din cele zece porunci ale Decalogului, numai nouă sunt amintite și recunoscute ca valabile și pentru creștinism, iar una, nici măcar nu e pomenită: este tocmai porunca a patra, referitoare la sabat,[183] indiciu sigur că ea nu mai era necesară pentru creștini. Însuși Domnul confirmă acest lucru ori de câte ori săvârșește vindecări în zi de sabat,[184] dar mai ales când zice că „sâmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă. Astfel că Fiul Omului este Domn și al sâmbetei" (*Marcu 2, 27-28; Matei 12, 8*).

Așadar, înlocuirea sabatului cu ziua întâi a săptămânii a fost „sugerată și voită de Mântuitorul Iisus Hristos și adusă la îndeplinire de Sfinții Apostoli, cu consimțământul total și bucuros al primilor creștini".[185] Chiar Vechiul Testament a prezis instituirea, odată cu venirea lui Mesia, a unei alte zile de odihnă: *Zaharia 3, 9-10; 13, 1-2.4; 14, 1 ș. u.; Ieremia 31, 31-33; Psalmii: 109, 3 și 117, 24.*

Serbarea Duminicii în veacul apostolic era o stare de fapt în Biserică, primii creștini respectând-o firesc și cu bucurie, pentru că era ziua când nu numai că se rugau, sau se odihneau, ci, fiind în repaus, se și adunau împreună, se vizitau și petreceau ziua în pace, prietenie și comunicare frățească. Dar motivația era desigur de ordin superior: sabatul a încetat din voința Domnuui (*Marcu 2, 27-28; Matei 12, 8*). Apoi, Biserica a ales Duminica pentru că în această zi, „întâia a săptămânii", a înviat Hristos (*Matei 28, 1; Mrcu 16, 1-2; Luca 24, 1; Ioan 20, 1*), iar Pogorârea Duhului Sfânt (*Fapte 2, 1-4*) a avut loc în a 50-a zi de la Înviere, tot în zi de Duminică.

În Noul Testament mai găsim și alte temeiuri în acest sens.[186] Unul ni-l oferă textul din *I Corinteni 16, 1-2*: „Cât despre strângerea de ajutoare pentru sfinți, precum am poruncit Bisericilor Galatiei, așa să faceți și voi. În ziua întâi a săptămânii (Duminica), fiecare dintre voi să-și pună deoparte, strângând cât poate, ca să nu facă strângerea abia atunci când voi veni". Avem aici o regulă deja stabilită de Sfântul Apostol Pavel, în sensul că toate Bisericile locale din Asia Mică și Europa pregăteau

metodic, organizat, colecte de ajutoare bănești și materiale, pe care le expediau periodic, de obicei când se întorcea Apostolul din călătoriile sale, pe seama săracilor întreținuți de Biserica-mamă din Ierusalim. În acest scop a fost stabilită „ziua întâi a săptămânii", deoarece aceasta – și nu sabatul iudaic – era ziua de odihnă și sărbătoare săptămânală, când se adunau toți la „frângerea pâinii" și la rugăciune, aducând și darurile pregătite din vreme pentru „sfinții" din Ierusalim.

Toate acestea se confirmă prin textul lucanic din *Fapte 20, 5,u.*, de unde aflăm că, la înapoierea din a treia călătorie misionară, Sfântul Apostol Pavel a rămas „șapte zile" la Troas (v. 6). În prima din aceste zile (cf. v.7), Apostolul a oficiat, împreună cu creștinii de aici, „frângerea pâinii", rostind și o amplă cuvântare. De ce în această „zi întâi" din cele șapte? Pentru că era Duminică și era sărbătoare și - cum am mai spus -toți creștinii erau disponibili în această zi pentru rugăciune, colectare de ajutoare și odihnă.

Un fapt extrem de semnificativ îl constituie oficierea serviciilor de cult creștine, care, în ziua de sărbătoare săptămânală, se desfășura „în biserică" (*I Corinteni 11, 20-22*) și nu la templu, sau în sinagogă. Deci ei nu se adunau într-o zi de sabat, ci în ziua următoare, prima din săptămână - Duminica.

Așa după cum cea dintâi rațiune a sabatului (*Ieșirea 20, 8-11*) era aceea de a marca încheierea creației, faptul Învierii Domnului din dimineața zilei întâi a săptămânii inaugura re-crearea lumii și înnoirea ei: „Cele vechi au trecut; iată toate s-au făcut noi" (*II Corinteni 5, 17*). Iar unii dintre Sfinții Părinți de mai târziu consideră că, dacă sabatul este ziua a șaptea, a odihnei, desigur că ziua întâi (Duminica) este prima zi a creației lumii, ziua luminii.[187]

La început, creștinii veacului apostolic au denumit ziua Învierii Domnului după sistemul iudaic: „Prima a sabatului" (hé mia tou sabbátou), sau „prima după sâmbătă" (cf. *Matei 28, 1; uca 24, 1; Marcu 16, 2; Ioan 20, 1; Fapte 20, 7; I Corinteni 16, 2*).[188]

Foarte curând însă, creștinii i-au schimbat numele evreiesc, dându-i o denumire specific creștină: „Ziua Domnului" (he kyriaké heméra),[189] cum o menționează și Sfântul Ioan Evanghelistul în *Apocalipsă 1, 10* și cum au notat-o și cele mai vechi scrieri creștine.[190]

În latineşte se va numi: „Dies Domini", apoi „Domini Dies", „Domenica", „Dies Domenica", sau „Dies Sollis".

Din anul 325, de la Sinodul I Ecumenic de a Niceea, i se va stabili numele „en te kyriaké" (Domnească), cu înţelesul de Duminică.[191]

Poate că Duminicii i s-ar potrivi cel mai bine denumirea de „Sărbătoarea Sfintei Treimi", pentru că ea este ziua bucuriei în care prăznuim comoara tuturor darurior date nouă de Dumnezeu: adică zidirea lumii de către Dumnezeu Tatăl, răscumpărarea ei prin Dumnezeu Fiul şi sfinţirea ei prin Dumnezeu Duhul Sfânt.[192]

2. PAŞTILE – SĂRBĂTOAREA CREŞTINĂTĂŢII

Cuvântul „Paşti" (de cele mai multe ori la plural) este de origine ebraică (chág happesách, de la Pesách = trecere)[193] şi defineşte cea mai mare sărbătoare mozaică. Prăznuirea se face în fiecare an la data de 14 Nissan (aprilie), ca simbol al renaşterii poporului Israel la o viaţă nouă şi liberă de credinţele şi robia egipteană.

Sărbătoarea Paştilor este numită la evrei „Sărbătoarea Domnului" (chag la - Yahwe, cf. *Ieşirea 12, 14*), datorită instituirii ei divine, în amintirea eliberării israeliţilor din robia Egiptului şi a cruţării primilor născuţi ai lor. Semnificaţia de bază a termenuui Pesach - Paşti, este cea din *Ieşirea 12, 23,* care vorbeşte de trecerea îngerului morţii, în noaptea de 14 Nissan, pe lângă locuinţele evreilor, însemnate cu sângele mielului pascal, omorând numai pe cei întâi-născuţi ai egiptenilor, iar pe ai lor cruţându-i.[194] De aceea, Paştile erau sărbătorite cu mare bucurie timp de şapte zile (14-21 Nissan). La această semnificaţie religioasă şi istorică a instituirii sărbătorii, evreii au mai adăugat încă una de ordin agrar, legată de începerea secerişului.[195] Paştile mai poartă şi denumirea de „Sărbătoarea Azimelor" (chag hammaţót, cf. *Ieşirea 23, 15*), din cauză că pe durata celor şapte zile de sărbătoare, se consuma numai „azima", adică pâine nedospită, în amintirea aluatului nedospit, pe care l-au copt israeliţii în noaptea ieşirii din Egipt (*Ieşirea 12, 34*). Cine mânca pâine dospită în acest răstimp, era ucis (*Ieşirea 12, 15*). Prin absenţa

fermenţilor de dospire, azima simboliza curăţia, prevenirea stării de corupţie şi chemarea fiilor lui Israel la o viaţă mai curată şi sfântă.[196]

Evreii au sărbătorit Paştile în trei moduri: primul mod de prăznuire este cel din noaptea plecării din Egipt, continuat apoi până la ocuparea Canaanului; al doilea, d e a intrarea în Canaan până la robia babilonică, iar al treilea şi cel mai actual, după revenirea în ţară a seminţiilor Iuda şi Veniamin.[197] Denumirea actuală a ceremoniei tradiţionale a Sărbătorii Paştilor, este cea de „Seder" (rânduială), care are loc în fiecare casă de evrei, în seara de 14 Nissan.[198] Servicii divine la sinagogă nu se fac decât în prima zi şi în utimele două zile ale sărbătorii, iar în casele credincioşilor, ritualul cinei pascale (seder), se respectă numai în primele două seri.[199] Toţi membrii familiei se adună în jurul mesei şi fiecare primeşte câte un exemplar din „hagadah" de Paşti (o carte care cuprinde ceremoniile şi lecturile rânduite pentru seder). În mijlocul mesei se află azimele (maţoth), ierburi amare, un ou tare, copt în cuptor, pentru a simboliza vechile sacrificii, pătrunjel, simbolizând verdeaţa primăverii şi un amestec numit „haroşét", din mere, nuci, vin şi cinamon, simbolizând materialul folosit de evrei pe când erau sclavi în Egipt, la construirea oraşelor şi a cetăţilor – magazii ale faraonului.

În timpul cât se consumă aceste alimente, copiii adresează părinţilor întrebări în legătură cu semnificaţiile Paştior, cu atitudinea ce trebuie s-o aibă toţi ai casei în timpul acestei sărbători, cu aranjamentul deosebit al casei în seara de seder, etc. La toate întrebările răspunde tatăl, istorisind faptele cuprinse în *Ieşirea 12* şi expicând semnificaţiile fiecărui moment al praznicului.

Cel mai solemn moment al sederului îl constituie întotdeauna binecuvântarea (qadhiş), rostită de capul familiei asupra mâncărurilor şi a mesenilor, înainte de spălarea mâinilor şi aşezarea tuturor la masă. De fapt, această binecuvântare se împarte în două părţi, care se rostesc pe rând, în timp ce se consumă patru pahare de vin şi se săvârşesc trei spălări rituale ale mâinilor, pe parcursul ospăţului.

Cu toată solemnitatea lui, ceremonialul acestui ospăţ ţine însă numai de tradiţia iudaică şi nu are nici un fundament scripturistic sau doctrinar.[200]

Revenind la momentul din *Ieşirea 12,* al instituirii sărbătorii,

jertfirea mielului de un an (al cărui sânge prefigura ştergerea păcatelor şi împăcarea poporului cu Dumnezeu) are un pronunţat sens tipic. Mielul, ca simbol al blândeţii şi curăţeniei, Îl prefigura pe Hristos „Mielul lui Dumnezeu" (*Ioan 1, 29*), Care S-a jertfit pentru iertarea păcateor întregii omeniri. Tot un sens tipic are şi cina pascală, prefigurând Sfânta Euharistie. Nezdrobirea oaselor mielului din Vechiul Testament, simboliza unitatea poporului ales şi comuniunea lui cu Dumnezeu, iar în Noul Testament, nezdrobirea oaselor Mântuitorului (*Ioan 19, 36*), reprezintă integritatea Bisericii, care este trupul Lui (*I Corinteni 12, 27*). Şi după cum la baza Paştilor vechi stă eliberarea unui popor dintr-o robie văzută, pământească, sărbătoarea creştină a Paştilor semnifică eiberarea tuturor popoarelor din robia nevăzută a păcatului şi a morţii.[201]

În vocabularul creştin, termenul ebraic „Paşti" a fost preluat fără nici o dificultate, pentru că Patimile şi Învierea Domnului, ca evenimente prăznuite în această sărbătoare, au coincis cu Paştile evreieşti. Altă legătură între ele, în mod sigur, nu există (cf. *I Corinteni 5, 7-8*).

Despre sărbătorirea Paştilor în Biserica veacului apostolic, găsim informaţii în cele mai vechi scrieri ale creştinismului.[202] Potrivit acestor mărturii, denumirea de Paşti, la început, era atribuită de către primii creştini, comemorării anuale a Cinei celei de Taină, celebrată în Joia Patimilor, seara, constând dintr-o masă rituală care imita Cina şi se oficia şi Sfânta Euharistie.[203] Aşa cum la evrei, denumirea de Paşti s-a extins în timp la întreaga perioadă a Azimelor (14-21 Nissan), tot aşa şi primii creştini au trecut, treptat, de la comemorarea Sfintei Cine, la aceea a morţii şi mai ales a Învierii Domnului.[204]

Comemorarea în paralel a Cinei şi a Învierii, în Biserica primară cu acelaşi titlu de Paşti, constituia o anticipare a ceea ce în literatura teologică de mai târziu, se va numi „Paştile Crucii" (adică sărbătorirea Sfintelor Patimi) şi „Paştile Învierii" (comemorarea Învierii Domnului). O mărturisire în acest sens, ce-i drept nu foarte solidă, o avem în scrierea apocrifă „Epistola Apostolilor", apărută în Asia Mică prin sec. II,[205] care atribuia denumirea de Paşti Cinei comemorative din Joia Patimior. De asemenea, scriitorul sirian Afraates (sec. IV), descriind într-o omilie a sa[206] Sărbătoarea Paştilor, nu pomeneşte nimic despre Duminica Învierii. Din omilia respectivă reiese că momentul principal al sărbătorii Paştilor,

îl reprezintă „Cina Pascală a Noului Testament" din „noaptea pascală", adică cea din Joia Patimilor. Această practică a avut o controversată, dar îndelungată dăinuire în Biserica veche.[207] Deci prin Paşti, creştinii Bisericii primare, ca şi cei din veacurile următoare, înţelegeau atât sărbătoarea Învierii Domnului, cât şi a Cinei celei de Taină, precum şi a Sfintelor Patimi, iar uneori numai comemorarea acestora.[208]

De aceea, săptămâna numită de noi, cei de astăzi, „Săptămâna Sf. Patimi", la ei se numea „Săptămâna Paştilor", sau „Zilele Paştilor".[209]

Cu timpul însă, noţiunea de Paşti s-a clarificat şi s-a restrâns numai la Sărbătoarea Învierii Domnului, aşa cum o înţelegem astăzi.

Tot în legătură cu Praznicul Sfintelor Paşti, în Noul Testament există dovezi că primii creştini săvârşeau şi privegherea pascală.[210] Un asemenea indiciu îl găsim în *Fapte 12*, de unde aflăm că Irod Agripa poruncise întemniţarea Sfântului Apostol Petru în „Zilele Azimelor" (v. 3), intenţionând să-l ucidă „după Paşti" (*v. 4*). În noaptea precedentă execuţiei (*v. 6*), Sfântul Apostol Petru a fost eliberat în mod miraculos. Primul drum pe care-l face Apostolul în puterea nopţii este la casa Mariei, mama Evanghelistuui Ioan Marcu, „unde erau adunaţi mulţi şi se rugau" (*v. 12*), adică „privegheau". În mod sigur că un loc important în rugăciunile lor, îl ocupa şi soarta Apostolului întemniţat, dovadă că s-au şi împlinit în chip minunat.

În calendarul pe care-l presupune această pericopă, Paştile nu coincid cu prima zi a Azimelor, ci cad într-una din zilele acestei săptămâni, sau chiar în continuarea ei,[211] ceea ce pare să contrazică Sfintele Evanghelii, care afirmă că Paştile consună cu „cea dintâi zi a Azimelor" (*Matei 26, 17; Marcu 14, 12*). Este foarte probabil ca în *Fapte 12* să fie vorba de o altă tradiţie calendaristică, potrivit căreia Praznicul Paştilor era serbat nu în prima zi, ci în cursul săptămânii Azimelor. O astfel de tradiţie este consemnată în *Cartea Jubileelor*.[212]

Referindu-se la veghea şi rugăciunea nocturnă a credincioşilor creştini din *Fapte 12, 12*, amintita apocrifă „Epistola Apostolilor" (de orientare cvartodecimană),[213] o numeşte „priveghere pascală", citând cuvintele pe care le-ar fi dresat Însuşi Domnul, Sfinţilor Apostoli: „Voi, însă, faceţi pomenirea morţii Mele, adică Paştile. Atunci unul dintre voi va fi aruncat în temniţă pentru numele Meu; acela va fi foarte mâhnit

și întristat, căci în timp ce voi serbați Paștie, el va fi în temniță și nu va serba împreună cu voi. Și Eu voi trimite puterea Mea, în chipul îngerului Meu Gavril și ușile temniței se vor deschide și el va ieși și va veni la voi, ca să privegheze și să se odihnească împreună cu voi. Iar după ce veți săvârși agapa Mea și pomenirea Mea (Sf. Euharistie), până la cântatul cocoșului, acela va fi din nou luat și aruncat în temniță spre mărturie, până ce va ieși să propovăduiască precum v-am lăsat voua".[214]

Cu toate că indicația din *Fapte 12* este destul de vagă, iar interpretarea furnizată de „Epistola Apostolilor" – că pericopa relatează o priveghere pascală – ar putea fi tendențioasă,[215] totuși Sfântul Evanghelist Luca are meritul de a fi surprins și transmis pe această cale, o priveghere în rugăciune a primilor creștini, chiar în ziua comemorării Răstignirii Domnului, ceea ce pentru noi constituie o prețioasă informație despre viața liturgică a Bisericii veacului apostolic.[216]

O extraordinară sursă de indicii cu privire la celebrarea pascală din Biserica primară, este *Apocalipsa*, în care, aproape toate elementele tablourilor înfățișate de Sfântul Ioan Teologul sugerează o celebrare pascală comună, universală, săvârșită sub semnul privegherii, în așteptarea celei de-a doua veniri a lui Hristos.[217] Amintim doar câteva din aceste elemente: coapsele încinse, făcliile (sau candelabrele) aprinse, venirea Mirelui la miezul nopții, starea de veghe (priveghere), Mesia Care a sosit și bate la ușă, tema ușilor deschise (apoi iar închise), Nunta Mielului și ospățului ceresc de nuntă (promis de Hristos la Cina de Taină) și multe altele.

Această celebrare culminează cu Sfînta Euharistie, descrisă ca o imensă Cină cosmică derulată în cer și axată ea însăși pe speranța șederii din nou la Masă a Domnului, revenit printre ai Săi.

În *Apocalipsă* găsim „aluzii nu numai la îndepărtata eliberare din Egipt, cât mai ales, la maniera concretă în care Paștile este trăit și celebrat în Biserica din acea epocă".[218]

3. DE LA „SĂRBĂTOAREA SĂPTĂMÂNILOR", LA CINCIZECIMEA CREȘTINĂ

În Vechiul Testament, porunca lui Dumnezeu (*Ieșirea 34, 22; Deuteronomul 16, 10*) era ca atunci când se împlinesc 50 de zile de la Paști, socotite din ziua a doua de Paști, de la aducerea, ca dar legănat, a snopului de orz la locașul sfânt (*Leviticul 23, 15*), să se țină o sărbătoare de mulțumire pentru încheierea secerișului și strângerea recoltei, numită „Sărbătoarea secerișului" (chag haqqațir, cf. *Ieșirea 14, 22*), „Ziua pârgilor" (*Numerii 28, 26*), sau, cel mai ades, „Sărbătoarea săptămânilor" (chag-ha-șavu-oth), care ulterior s-a schimbat în „Cincizecime". Celebrarea acestei sărbători se făcea prin repaus sabatic și adunare sfântă.[219] Pe lângă jertfele impuse de Lege, israeliții mai aduceau voluntar și sacrificii de pace, în semn de mulțumire înaintea lui Dumnezeu, Care i-a binecuvântat cu recolte bogate. Ceea ce rămânea din aducerea acestor jertfe suplimentare, se aduna și se servea tuturor celor de față sub forma unui ospăț, în genul agapelor creștine, la care participau nu numai membrii familiei și rudele, ci și străinii (*Deuteronomul 16, 11*).

Fiind corelată cu Paștile, în tradiția iudaică, Cincizecimea se mai numește și „Încheierea Paștilor" (ațereth șel pesach), iar după specificul jertfelor, „Sărbătoarea primițiilor" (chag habbicurim).

Atât începutul secerișului (marcat prin aducerea snopului de orz în a doua zi de Paști), cât și sfârșitul acestei acțiuni, când se aduc două pâini dospite, coapte din grâul cel nou, constituiau două momente de mare bucurie, închinate lui Dumnezeu.[220]

Dar "Sărbătoarea săptămânilor", sau "Cincizecimea", mai are și un nume teologic: "Timpul primirii învățăturii noastre" (Zman matán toreatéinu), ca semnificație a comemorării momentului când s-a dat Legea pe Muntele Sinai.[221] Într-adevăr, acest eveniment al descoperirii Legii s-a petrecut la 50 de zile după ieșirea evreilor din țara Egiptului (*Ieșirea 19, 1*). Cincizecimea devine astfel și "Marea Sărbătoare a Revelației". În această zi, la sinagogă se citește Decalogul (*Ieșirea 20*) și *Cartea Rut*, locașul de cult fiind împodobit cu flori și verdeață.

Cincizecimea iudaică a prefigurat Cincizecimea creștină – ziua Pogorârii Duhului Sfânt – când Dumnezeu a dat omenirii Legea Nouă,

a "închinării în duh și adevăr", scrisă "cu Duhul Dumnezeului Celui viu" în inimi și nu pe piatră (cf. *II Corinteni 3, 3*).

Cincizecimea creștină, ca și cea a Vechiului Testament – așa cum am spus - este în strânsă legătură cu Sfintele Paști. De fapt, toate sărbătorile creștine au în semnificațiile lor, întâi de toate, un pronunțat caracter pascal. Biserica creștină însăși este pascală, iar Cincizecimea creștină este o consecință a Paștilor, pentru că în Duminica Pogorârii Duhului Sfânt (He Pentikosté heméra) se împlinesc făgăduințele Mântuitorului Iisus Hristos (*Ioan 14, 16-17; 15, 26; 16, 7.13*; cf. *Luca 24, 49; Fapte 1, 4-5.8*), venind în Biserică și lume Duhul călăuzitor al adevărului. Pogorârea Lui, în chip de "limbi ca de foc" peste Sfinții Apostoli (*Fapte 2, 1-4*), marchează încheierea Revelației sinaitice și a tuturor revelațiilor vechitestamentare, pentru că acum Dumnezeu s-a făcut pe deplin cunoscut, în chip treimic.[222] De acum, lucrarea Duhului va călăuzi și va sfinți Biserica în mod neîntrerupt, neîncetat și dinamic, orientând-o spre marea întâlnire a celei de a doua veniri a lui Hristos, spre Parusie.

Datorită prezenței în Biserică a Sfântului Duh, Cincizecimea va fi, de acum înainte, "un praznic neîncetat..., căci dacă Duhul n-ar fi mereu de față, Biserica n-ar exista", afirma, la timpul său, Sfântul Ioan Gură de Aur.[223]

Darul glosolaliei, dobândit concomitent cu pogorârea "limbilor de foc" asupra lor, de către Sfinții Apostoli, spre a-L face mai curând și mai limpede cunoscut neamurilor, pe Dumnezeul Cel astfel revelat, a rodit chiar din prima zi, dar nu o recoltă de grâne, ca în Cincizecimea Vechiului Testament, ci una de suflete încreștinate (cca 3.000), consituind astfel cea dintâi comunitate creștină din Ierusalim și din istorie (*Fapte 2, 41*). Ea este nucleul Bisericii de mai târziu. Duhul Sfânt a dezlegat limbile Apostolilor, dar va lumina și mintea neamurilor reprezentate la acest eveniment prin cei veniți din afara Palestinei, (cf. *Fapte 2, 9-12*) spre unitatea și comuniunea în credință și în dobândirea mântuirii (cf. *Ioan 17, 21; Fapte 4, 32*), ca o replică pozitivă la tragica împrăștiere de odinioară, de la turnul Babel (în ebraică, "bilbál" = a (se) bâlbâi).

Despre Cincizecimea creștină și despre conștiinciozitatea sărbătorii ei de către Sfinții Apostoli și de către primii creștini, avem în Noul Testament cel puțin două prețioase mărturii interne directe, extrem de explicite: prima dintre ele este în *Fapte 20, 16*: "Căci Pavel hotărâse să

treacă pe apă pe lângă Efes, ca să nu se întâmple că întârzie în Asia, pentru că se grăbea să fie, dacă i-ar fi cu putință, la Ierusalim, de ziua Cincizecimii". A doua mărturie, clară și precisă, ne-o oferă însuși Sfântul Apostol Pavel în *I Corinteni 16, 8*: "Voi rămâne însă în Efes, până la praznicul Cincizecimii". Desigur că nu este vorba de aceeași Cincizecime: în *Fapte 20, 16* este vorba de Cincizecimea anului 58, iar în *I Corinteni 16, 8*, de cea din anul 56, anul scrierii, din Efes, a acestei Epistole.

Din cele două repere cronologice, încadrate în limitele celei de a treia călătorii misionare a Sfântuluii Apostol Pavel (anii 53-58), reiese că Biserica creștină își serba pentru a 26-a (cf. *I Corinteni 16, 8*) și respectiv a 28-a oară (*Fapte 20, 16*), cu bucurie și optimism propria aniversare. Graba și grija Apostolului de a nu întârzia la această aniversare, ne conving pe deplin în acest sens.

Cincizecimea creștină mai este amintită și în Constituțiile Apostolice,[224] în lista sărbătorilor în care sclavii trebuiau să fie scutiți de muncile obișnuite. Tot despre ea mai scriu: Sfântul Irineu, Tertulian, Origen ș.a.,[225] iar istoricul Eusebiu de Cezareea o descrie ca sărbătoare comună cu Înălțatrea Domnului. El ne mai informează că, în timpul prăznuirii Cincizecimii anului 337, a trecut la cele veșnice Sfântul Împărat Constantin cel Mare.[226]

Nu numai ca vechime, ci și ca importanță, Cincizecimea este a doua sărbătoare după Paști. În timpul privegherilor din ajunul Cincizecimii, vechea Biserică oficia botezul catehumenilor și Sfânta Euharistie, credincioșii fiind opriți de a îngenunchia la slujbe.[227] De asemenea, în timpul acestui praznic, erau interzise jocurile din amfiteatre și spectacolele publice.[228]

Din Vechiul Testament și până astăzi, s-a păstrat obiceiul ca, de Cincizecime, locașul de cult să fie pavoazat cu flori, verdeață, ramuri de frunze de nuc, sau tei înflorit și să se aducă spre sfințire fructe și spice de grâu, care se împart apoi credincioșilor.

Numele de Rusalii[229] dat Cincizecimii amintește de sărbătoarea romană a rozelor, iar prezența trandafirilor în biserici simbolizează limbile de foc ale Duhului Sfânt. Astfel, întreaga natură participă la bucuria acestei sărbători (cf. *Romani 8, 20-22*).

Vechea Biserică prăznuia în Lunea Rusaliilor numai pe Sfântul Duh,[230] dar astăzi, în virtutea caracterului revelațional al Cincizecimii, ziua de luni a devenit Ziua Sfintei Treimi.

Partea a III-a

"JERTFA VIE"

Capitolul I

OM VECHI ŞI OM NOU

În *Romani 6, 6*, Sfântul Apostol Pavel face o precizare extrem de importantă, zicând: „[...] că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El [cu Hristos n.n.], ca să se nimicească trupul păcatului pentru a nu mai fi robi ai păcatului".

Aici el determină într-un mod foarte precis subiectul Botezului: „omul cel vechi" (o palaiós ánthropos), reprezentat prin „trupul păcatului".[231] Cine este acesta?

Expresia „o palaiós ánthropos" defineşte starea religios-morală a subiectului până în momentul Botezului. Viaţa lui din această perioadă era detestabilă din toate punctele de vedere. Din această cauză, el trebuie să moară prin Botez, aşa cum „a fost răstignit" pe cruce cu Hristos.[232]

Dar ce se va întâmpla în urma acestui fapt?

Prin contrast, moartea „omului vechi" cere un „om nou", un „kainós ántropos" (cf. *Efeseni 4, 22-24; Coloseni 3, 9-10*).[233]

Deci, actul de naştere al „omului nou" este Botezul în Hristos. Dar mai este ceva foarte important: numai în funcţie de fermitatea existenţei lui se va putea vorbi la trecut de celălalt, adică de „omul cel vechi"! De aceea, creştinul trebuie să-şi privească viaţa sa de dinainte de Botez, ca pe ceva mort, scos din uz şi lipsit de preţ, iar el să se menţină, cum s-a zis mai sus, „întru înnoirea noii vieţi".

Virtual, aşa stau lucrurile. Insă întrebarea este dacă a murit definitiv „o palaiós ánthropos" la Botez, sau nu? Sau altfel spus: „o kainós ántropos" este el oare pe deplin edificat prin Botez, sau urmează a se desăvârşi ulterior prin alte mijloace?

Indiscutabil că, prin Botez, se produce o înviere, o "naştere din nou", o „palinghenesia" (cf. *Tit 3, 5*), iar cel botezat se împărtăşeşte în modul cel mai real de Învierea lui Hristos.

Iar în ceea ce-l priveşte pe „omul cel vechi", după cele afirmate în

Romani 6, 6, acesta a fost doar răstignit cu Hristos pe cruce, nefiind definitiv distrus.

Faptul acesta ni-l indică expresia „ina katarghethè to sóma thès amartias" (ca să nimicească trupul păcatului), ceea ce înseamnă „în vederea nimicirii [...]", fapt care se va produce în viitor.[234]

Rezultă deci că „omul cel vechi" continuă să coexiste totuși și după Botez, împreună cu „cel nou", în fiecare creștin.

Sfântul Apostol Pavel va relua această temă în *Epistola către Efeseni 4, 22-24* și în cea către *Coloseni 3, 9-10*, unde va și soluționa, cu fermitate sporită, problema nocivității „omului vechi".

Să vedem însă ce înțelegem prin „omul cel nou" (o kainós ánthropos).

Ca perfecțiune morală „omul cel nou" corespunde, în gândirea Apostolului, omului paradisiac, înainte de cădere.[235] Din punct de vedere istoric, nu este identic cu acesta, dar și el posedă însușiri dumnezeiești: „dreptatea și sfințenia adevărului" (dikaiosyne kai osióteti alethéias),[236] *Efeseni 4, 24.*

Acest „om nou" n-a existat în lume înainte de Hristos. El este creat de Hristos, este omul timpului hristologic. De aceea mai este numit și „néos".[237]

Rezumând sensul expresiilor „kainós" și „néos ánthropos", rezultă că acest tip de om este „făptura nouă" menționată în *II Corinteni 5, 17* și *Galateni 6, 15*, adică omul încreștinat.[238] Menirea lui nu este numai de a atinge comuniunea cu Hristos, ci de a intensifica mereu această relație, stăruind în cele prescrise de Sfântul Apostol Pavel, adică să umble „întru înoirea vieții" (*Romani 6, 4*) și "întru înoirea minții" (*Romani 12, 2*), „întru sfințirea duhului și întru credința adevărului" (*II Tesaloniceni 2, 13*), „desăvârșind sfințenia în frica lui Dumnezeu" (*II Corinteni 7, 1*), sfârșind prin a se oferi pe sine, trup și suflet, ca „o jertfă vie, sfântă și bine plăcută lui Dumnezeu" (*Romani 12, 1*).

Temeiul ontologic al acestei viețuiri „în Hristos"[239] este, așa cum s-a văzut, Botezul, dar și întruparea Fiului lui Dumnezeu: „Dumnezeu fiind, S-a făcut om deplin, ca să ne arate că se poate vieți în trup și fără a fi robi păcatului".[240]

Exigent în alegerea termenilor și mai ales în utilizarea lor, Sfântul

Apostol Pavel exprimă acest adevăr, prezentându-l ca ideal de viață și de mântuire credincioșilor romani și nouă tuturor, în incandescentul text din *Romani 12, 1*, a cărui analiză o vom face imediat.

Capitolul II

ROMANI 12, 1 - ANALIZĂ ŞI COMENTARIU

„Vă îndemn, deci, fraţilor, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfăţişaţi trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească".

„Vă îndemn" (parakaló ymás), o expresie de largă folosinţă la Sfântul Apostol Pavel, însă, în *Epistola către Romani*, ea apare acum pentru întâia oară.[241] Dintre multiplele sensuri ale verbului „parakalein",[242] autorul îl alege pe acela de „îndemn" sau „poruncă", dar din considerente de tact misionar, îi imprimă un "ton" de fierbinte recomandare.[243] Precauţia era necesară şi pe deplin justificată de scopul urmărit de Apostol prin acest îndemn: capacitarea sufletească şi trupească a credincioşilor din Biserica Romei, de a-L iubi pe Dumnezeu "din toată inima, din tot sufletul, din toată puterea şi din tot cugetul lor" (cf. *Luca 10, 27*), adică până la moarte. „Indemnul" paulin din *Romani 12, 1* poate fi socotit mai degrabă ca o profeţie cu împlinire iminentă, pentru că, nu peste multă vreme, Roma avea să devină epicentrul celor mai cumplite şi mai sângeroase persecuţii la adresa creştinismului. Apostolul însuşi îşi va „vărsa sângele său" în vâltoarea acelor prigoane, „peste jertfa" miilor de martiri ce se vor săvârşi aici, pe altarul devoţiunii creştine (cf. *Filipeni 2, 17*).

De remarcat că Sfântul Apostol Pavel nu se pronunţă aici în numele său. Argumentul decisiv în adresarea acestui îndemn îl constituie „îndurările lui Dumnezeu" (diá ton oiktirmón tou Theoú).

Nu putem să nu admirăm, şi de această dată, eleganţa stilului paulin de a convinge, nu numai cu tonul, ci şi prin căldura şi intimitatea exprimării; „fraţilor!" (adelfoi), ceea ce-l face irezistibil încă de la începutul scrierii (cf. *Romani 1, 13*).

Semnificativ este şi rolul sintactic al conjuncţiei greceşti „oún" (deci), aşezată la începutul versetului. Pe de o parte, ea face legătura

între cele două părți ale epistolei: cea doctrinar-teologică (*Romani 1, 16-11, 36*) și cea parenetică (*Romani 12, 1-15, 13*).

Pe de altă parte, „oún" indică dependența dintre textul nostru și imnul treimic din *Romani 11, 33-36*, existând posibilitatea ca *Romani 12, 1* să fie concluzia acestuia, sau cel puțin a *vers. 36* din pericopa precedentă.[244] De aici și atmosfera solemnă, cultică, ce se degajă din fiecare termen al versetului pe care-l analizăm.

Revenind la expresia „pentru îndurările lui Dumnezeu", reținem că pluralul folosit aici reprezintă complexul tuturor bunătăților primite din partea lui Dumnezeu,[245] adică: „mila, viața, pacea, sănătatea, mântuirea, cercetarea, lăsarea și iertarea păcatelor", daruri pe care le cer, până astăzi, preoții și credincioșii, în ectenii, în cadrul tuturor slujbelor bisericești. Desigur că de toate acestea se vor fi învrednicit și credincioșii romani, ca de altfel toți creștinii de pretutindeni (cf. *Romani 1, 16*). Termenul "înfățișați" (parastésai) apare acum pentru a doua oară în cadrul Epistolei. Mai întâi îi găsim în *Romani 6, 13*: „[...] înfățișați-vă pe voi lui Dumnezeu, ca vii, sculați din morți, și mădularele voastre ca arme ale dreptății pentru Dumnezeu".

Faptul că verbul „parastésai" are în conotația lui etimologică și sensul de îndemn mobilizator,[246] crează impresia că textul respectiv ar putea fi o reușită paralelă a celui din *Romani 12, 1*.

Dacă este așa, sau nu, ne putem da seama din prezentarea, în paralel, a ambelor texte:

Romani 6, 13

„[...] ci înfățișați-vă pe voi lui Dumnezeu, ca vii, sculați din morți, și mădularele voatre ca arme ale dreptății pentru Dumnezeu".

Romani 12, 1

„Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească".

Ceea ce putem constata este doar paralelismul unor termeni:

Romani 6, 13	**Romani 12, 1**
înfățișați-vă	să înfățișați
pe voi	trupurile voastre
lui Dumnezeu	lui Dumnezeu
ca vii	ca pe o jertfă vie
pentru Dumnezeu	lui Dumnezeu

La o privire mai atentă, observăm însă că verbul „parastésai" este încadrat în fiecare verset, într-un alt context: în *Romani 6, 13*, credincioșii sunt chemați să se constituie într-un „corpus Domini", ca niște veritabili oșteni, punându-și în slujba lui Dumnezeu toate "mădularele" (adică toate membrele trupului, cu funcțiunile lor), „ca arme ale dreptății" împotriva a tot ce este nedreptate (adică a răului de orice fel).

În schimb, în *Romani 12, 1*, imaginea este cu totul alta: contextul verbului „parastésai" este în întregime cultic, fiind amplificat și de relația: „parastésai-thysian".

„Jertfa" (thysia) la care se referă Apostolul în *Romani 12, 1* este o jertfă comunitară în sensul că o constituie „trupurile voastre" (ta soma ymón). Spre a fi „bine plăcută lui Dumnezeu", această jertfă - zice el - trebuie să întrunească două condiții esențiale: să fie „vie" (zósan) și „sfântă" (aghian). Cu siguranță că în fondul aperceptiv al credincioșilor romani, exista ideea generală de jertfă. Însă aici, credem că intenția Sfântului Apostol Pavel este de a face o comparație prin diferențiere, între jertfele Vechiului Testament și jertfa în comuniune recomandată de el cititorilor săi.

Dintre cele mai cunoscute jertfe levitice: darurile (dóra), jertfele sângeroase (thysiai), punerile înainte (prosfórai), arderile de tot (olokaustómata) ș.a.,[247] Apostolul are în vedere cea mai însemnată jertfă a cultului mozaic și anume, cea din Ziua Ispășirii, sau "Iom hakippurim" (heméra ilasmoú; exilasmoú),[248] prăznuită de iudei în fiecare an, la data de 10 Tișri.[249]

Legea mozaică cerea ca animalele de jertfă să fie prezentate vii la altar și să nu prezinte nici un defect fizic (*Leviticul 22, 21*), să nu fie mai

mici de opt zile, însă nici să nu depășească vârsta de trei ani (*Leviticul 22, 27*). "Respectarea integrității animalului era un act de respect față de Dumnezeu și simboliza integritatea spirituală a sacrificatorului".[250]

Pentru a evita abuzurile și degenerările sacrificiale din păgânism, Legea a limitat materia jertfelor sângeroase la numai câteva specii de animale domestice curate: vitele cornute, oile și caprele, iar pentru cei săraci erau admise și păsări: turtureaua și puii de porumbel (cf. *Leviticul 12, 6-8*).[251]

Între aceste jertfe și „jertfa vie" din *Romani 12, 1*, deosebirea este totală, iar superioritatea ei asupra celor dintâi, indiscutabilă.

Materia acestei jertfe nu este substitutivă (animalul), ci e însăși ființa umană, care se oferă lui Dumnezeu integral și de bună voie, din iubire și nu silită de cineva.[252]

Și chiar și în cazul acesta, nu este vorba aici de orice ființă umană și nici de simpla ei existență biologică, ci de "făptura nouă" (cf. *II Corinteni 5, 17*), de viața în trup a credinciosului creștin, de omul credincios conștient de starea lui, care deja s-a răstignit împreună cu Hristos" (*Galateni 2, 20*). El a dorit acest lucru. A gândit și s-a decis. El a murit o dată prin Botez, ca om vechi (*Romani 6, 6*) și a înviat tot prin Botez și tot cu Hristos, dar ca „făptură nouă", trăind de aci înainte „întru înnoirea vieții" (*Romani 6, 4*).

Acest om nici nu-și mai aparține lui însuși, ci știe că el „este al lui Dumnezeu" (*I Corinteni 6, 19-20*). Asociat morții și învierii lui Hristos, el își trăiește viața în starea de "jertfă vie", încorporată în Jertfa sfințitoare a Arhiereului Hristos, Jertfă a tuturor jertfelor,[253] adusă lui Dumnezeu „o dată pentru totdeauna" (*Evrei 10, 10*; cf. *2, 1 și Ioan 17, 19*).[254]

După modelul acestei supreme Jertfe se cer a fi înfățișate lui Dumnezeu și trupurile creștinilor. Este necesar să precizăm că fiind vorba de trupuri, Dumnezeu nu dorește jertfe carnale, autosacrificări, sau automutilări (adică jertfe sarchice), ci trupurile aduse și menținute în stare de neprihănire, jertfite spiritual (jertfe somatice),[255] transfigurate, trupuri liturgice,[256] unite într-o perfectă comuniune euharistică, descrisă atât de frumos de către Sfântul Apostol Pavel în *I Corinteni 10, 17*: „Căci o pâine, un trup suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine" (cf. și *I Corinteni 12, 7*). Aceasta este sensul celor exprimate în *Romani 12, 1*, cu privire la "trupurile voastre ca o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu".

Însă marea noutate o conține partea a doua a acestui verset: „[...] ca închinarea voastră cea duhovnicească" (then loghikén latreian ymón), expresie prin care Apostolul transpune pe un plan superior toate raționamentele de până acum.

Din punct de vedere sintactic, expresia „he loghikén latreia" este o apoziție explicativă, "dar nu pentru „ta sómata ymón", nici pentru „thysian" și nici ca un al doilea obiect al lui „parastésai",[257] ci pentru un alt gen de ofrandă adusă în onoarea lui Dumnezeu, o jertfă mult mai prețioasă decât „thysian zósan", în definirea căreia, termenul „loghikós" are un rol decisiv.

Datorită bogatei etimologii a verbului „loghizomai", de la care provine,[258] cât și multitudinii de sensuri proprii, adjectivul „loghikós" (rațional, dotat cu rațiune, cu discernământ, silogistic, logic, calculat),[259] a stârnit discuții și chiar controverse între exegeți.[260]

Este perfect normal să se pună întrebări și să se caute explicații cu privire la rolul și importanța unui termen care, practic, n-ar avea nici o legătură cu vocabularul teologiei biblice.

Cum se face, deci că „loghikós" apare tocmai în această epistolă și tocmai într-un context cultic atât de condensat ca cel din *Romani 12, 1*? Sau, de ce nu a utilizat Sfântul Apostol Pavel adjectivul „pneumatikós" (spiritual, netrupesc, duhovnicesc), pe cere-l întâlnim frecvent în operele lui și care, cel puțin aparent, ar face pereche mai bună cu substantivul „latreia" (serviciu public, slujire, închinare)? Astfel, în loc de „then loghikén latreian", în *Romani 12, 1* ar fi apărut „then pneumatikén latreian".

Termenul „loghikós" este într-adevăr un termen laic, preluat de Apostol din limba greacă clasică. Sfântul Apostol Pavel are însă meritul de a fi primul autor sfânt care, nu numai că "încreștinează" un termen tehnic, filosofic, "păgân", ci pur și simplu îl transfigurează dându-i o conotație cultică.[261] Expresia „he loghiké latreia" definește - datorită lui „loghikós" - într-un mod clar, corect și complet, ce fel de închinare sau de slujire se cuvine să I se aducă lui Dumnezeu, sau care este darul cel mai de preț, pe care natura Divină îl pretinde naturii umane: "Pe noi

înșine și unii pe alții și toată viața noastră", adică ființa umană plenară, eu-l uman cu tot ce ține de intimitatea lui trupească și sufletească,[262] "dar în același timp și eu-l celorlalți, sau eu-l uman comunitar. În nici un caz singurătatea mea, ci unitatea tuturor (cf. *I Corinteni 10, 17 și 12, 7*), ca replică de iubire dată Celui ce „ne-a iubit cel dintâi" (*I Ioan 4, 19-21*).

Trupul nu poate absenta din această jertfă, el fiind "organul de origine dumnezeiască a sufletului".[263] El se transfigurează într-un dialog de slujire duhovnicească,[264] făcându-se "pâine", așa cum pâinea s-a făcut Trup de Jertfă în Sfânta Liturghie. Omul devine jertfă cuvântătoare, iar viața lui "slujire", sau "slujbă cuvântătoare", o jertfă care gândește și se gândește, se cugetă și se exprimă pe sine ca și "chip" al Jertfei de pe Cruce, în care s-a limpezit duhovnicește și s-a desăvârșit „asemanarea" cu Dumnezeu, Care numai așa îl cunoaște, căci Se recunoaște pe Sine în el. Acesta este rolul lui „loghikós" în textul din *Romani 12, 1*!

În "închinarea cea duhovnicească" totul e devoțiune și nimic nu vine din exterior. Slujirea jertfelnică izvorăște din adorarea lui Dumnezeu, adică din profunzimea sau din "duhul" ființei umane: "Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh și în adevăr" (*Ioan 4, 24*).

Varianta ipotetică "he pneumatiké latreia" nu poate fi luată în considerare, întrucât nu se încadrează în cotext, pe când „he loghiké latreia" are, așa cum am văzut, o încadrare perfectă, chiar dacă se situează într-o oarecare opoziție față de „thysian zósan". Nu trebuie să înțelegem o relație de advresitate între cele două expresii, ci mai curând un comparativ de superioritate, adică „then loghikén latreian" preia și transpune pe un plan superior sensul expresiei „thysian zósan„ orientând în același timp înțelesul întregului verset spre idealul suprem al tuturor creștinilor: „[...] cel mai adânc devotament față de Dumnezeu, un adevărat cult rațional divin, adus din tot sufletul nostru.[265]

Numai Biserica creștină poate oferi lui Dumnezeu un astfel de cult desăvârșit, prin Sfintele Liturghii, prin cele șapte laude bisericești, prin sărbătorile creștine, prin Sfintele Taine și ierurgii, prin imnologia creștină, prin cultul Maici Domnului și al Sfinților, prin cinstirea Sfintei Cruci și a Sfintelor Icoane, adică prin toată "închinarea ei cea duhovnicească".

Cât de mult se reflectă toate acestea în cuprinsul cărților sfinte ale Noului Testament, vom vedea mai pe larg în capitolele următoare.

Partea a IV-a

ELEMENTE CULTICE CREȘTINE ÎN CUPRINSUL CĂRȚILOR NOULUI TESTAMENT

Capitolul I

IMNOLOGIA CREŞTINĂ NOUTESTAMENTARĂ

Potrivit îndemnului paulin din *Efeseni 5, 19*: "Vorbiţi între voi în psalmi şi în laude şi cântări duhovniceşti, lăudând şi cântând Domnului în inimile voastre" [...] şi din *Coloseni 3, 16*: "Cântaţi în inimile voastre lui Dumnezeu, mulţumindu-I în psalmi, în laude şi cântări duhovniceşti", creştinii veacului apostolic îşi manifestau bucuria credinţei în Hristos, rugându-se şi mai ales cântând, atât din Psalmii Vechiului Testament, cât şi din noile lor creaţii imnice.

Primele comunităţi creştine din Ierusalim şi împrejurimi erau formate, la început, în majoritate, numai din creştini proveniţi dintre iudei, care păstrau încă legătura neîntreruptă cu templul iudaic, între ei fiind, aşa cum am mai spus, "şi mulţime de preoţi" mozaici (*Fapte 6, 7; cf. 4, 36; 6, 5*), "care nu înţelegeau să renunţe pur şi simplu la tradiţiile religioase ale mediului din care proveneau".[266]

Deşi încă mai frecventau slujbele de la templu, cei dintâi creştini săvârşau "frângerea pâinii" şi prin anumite case, conformându-se poruncii Mântuitorului Hristos (*Luca 22, 19; I Corinteni 11, 23-25*). În cadrul noului cult, creştin, ce se înfiinţase trăgându-şi seva din cel mozaic, se respira însă un aer nou, de sănătate şi prospeţime, iar „cuvintele parcă se cântau singure",[267] viaţa creştină fiind exact ceea ce pretindea Sfântul Apostol Pavel în *Romani 12, 1*: "o închinare duhovnicească", adică o liturghie vie, palpabilă, de o firească sfinţenie.

În *Coloseni 3, 16*, Sfântul Apostol Pavel face aluzie tocmai la primele forme ale cultului creştin, în care predominau cântările de laudă aduse lui Dmnezeu. Multe din ele s-au pierdut, dar în Noul Testament ni s-au păstrat suficiente fragmente, care ne ajută să ne formăm o imagine de ansamblu, atât asupra naturii lor imnice, cât şi a rolului lor în cultul şi viaţa Bisericii primare. Altele vin direct din poezia liturgică a Vechiului Testament,[268] fiind preluate de Biserică fără prea multe modificări. Foarte de timpuriu însă s-a dezvoltat o imnologie proprie, creştină, atestată

de mărturiile Sfintei Tradiții. Tertulian, spre pildă, spune că, pe lângă anumite cântări biblice îndătinate la agape, creștinii cântau și imnuri de compoziție proprie: "După spălarea mâinilor, fiecare este îndemnat să înalțe cântări lui Dumnezeu în public, după cum poate, ori din Sfânta Scriptură, ori din inspirație proprie" (*Apologeticum 39, 18*). Iar Eusebiu de Cezarea, combătând hiliasmul episcopului Nepos din Arsinoe, își exprimă totuși admirația pentru talentul acestuia de a compune imnuri creștine, sau psalmi noi: "Îl iubesc pentru credința sa, pentru zelul lui la lucru, pentru studiul făcut asupra Scripturii, pentru psalmii lui numeroși, care și astăzi fac bucurie multor frați".[269] Același istoric ne informează că un anume presbiter Gaius invoca, împotriva ereticului Artemon, autoritatea dogmatică a imnurilor compuse de primii creștini: "Câți psalmi și câte imnuri, compuse dintru început de anumiți frați credincioși, nu laudă pe Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu!"[270] Iar când episcopul Pavel de Samosata a înlăturat din cult imnurile creștine, motivând că nu sunt biblice, ci de proveniență mai nouă, dar în schimb le-a înlocuit cu "psalmi" în cinstea sa, Sinodul local din Antiohia (269), printr-o circulară adresată mai multor centre creștine, l-a combătut cu vehemență.[271]

Apoi, Sfântul Vasile cel Mare (*Despre Sfântul Duh 29, 73*) și Sfântul Ciprian (*Despre rugăciune, 35*), referindu-se la vechimea imnurilor creștine, afirmă că unele dintre ele, ca de pildă imnul „Lumina lină", au o origine atât de îndepărtată, încet nici nu li se mai știe autorul.

Spre a putea însă identifica, clasifica și analiza "laudele și cântările duhovnicești" din Noul Testament, este necesar să prezentăm mai întâi etimologia termenilor: imn, psalm, și odă, noțiuni prin care se exprimă acțiunea de a cânta versificat.

Termenul „imn" (gr, hýmos; lat. hymnum)[272] include în sfera sa înțelesul de poezie religioasă, de cele mai multe ori cântată,[273] de preamărire a divinității,[274] fiind executată vocal spre deosebire de „psalm" (gr. psalmós),[275] sau de „odă" (gr. odé).[276]

O definire a acestor categorii de cântări, o găsim la Sfântul Grigorie de Nyssa: „Psalm înseamnă melodia dintr-un instrument muzical; oda este intonarea care se face prin cuvinte, cu ajutorul gurii, iar imn este zicerea de bine înălțată către Dumnezeu, pentru bunurile cele existente pentru noi".[277]

Cele trei forme de cântare își întrunesc particularitățile în formula paulină „cântare duhovnicească" (cf. *Efeseni 5, 19 și Coloseni 3, 18*), prin care nu trebuie neapărat să înțelegem psalmii propriu-ziși „cântați la instrumente cu coarde, ci în genere, o cântare de bucurie și mulțumire".[278]

Compoziții destul de libere la început, alcătuite însă sub inspirația Duhului Sfânt (*I Corinteni 14, 26*), aceste imnuri s-au fixat de timpuriu în formulări concrete, fiind cântate de întreaga Biserică. Putem spune că „s-a produs o rapidă evoluție a imnurilor: cele compuse spre lauda lui Dumnezeu, corespunzând imnurilor utilizate în iudaism, au devenit cu repeziciune imnuri de preamărire a lui Hristos și a operei Sale de mântuire a lumii întregi".[279] Asemenea „cântări de laudă" vor fi cântat Sfinții Apostoli Pavel și Sila, noaptea, în închisoarea din Filipi (*Fapte 16, 25*) și la astfel de imnuri se referă Pliniu cel Tânăr, proconsulul Bitiniei, în raportul său către împăratul Traian (*111-113*), când îl informa despre modul de rugăciune al creștinilor de acolo.

Imnologia creștină a epocii apostolice, reflectată în viața liturgică a Bisericii veacului I, se prezintă în cărțile sfinte ale Noului Testament ca un echivalent: atât al psalmilor din Vechiul Testament, cât și al poeziei clasice a antichității, prin aceeeași ritmică, același stil, aceleași construcții frazeologice și aceleași paralelisme poetice, având însă un conținut deosebit, nou, profund creștin, oglindind cu claritate o gândire proaspătă, simplă dar perfect logică, surprinzător de îndrăzneață pentru acea vreme.

În cele ce urmează, vom încerca o prezentare exegetică a imnurilor creștine cuprinse în Noul Testament și, acolo unde va fi posibil, vom reconstitui unele Imnuri sau fragmente imnice în forma lor originară. În acest scop, adoptăm următoarea împărțire:[280]

Cap. II - Imnuri creștine în Evanghelia a III-a;
Cap. III - Imnuri creștine tematice noutestamentare:
1. Imnuri pascale
2. Imnuri treimice
3. Imnuri hristologice
4. Imnuri baptismale
Cap. IV - Imnuri creștine în Apocalipsă;
Cap. V - Formule doxologice.

Capitolul II

IMNOLOGIA EVANGHELIEI A III-A

Pe lângă faptul ca este „cea mai amplă expunere inspirată a vieții și activității Domnului nostru Iisus Hristos"[281], Sfânta Evanghelie după Luca mai conține și câteva imnuri creștine, utilizate frecvent în cultul Bisericii noastre.

a). *Luca 1, 42-45* (*Cântarea Elisabetei*): „Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui tău. Și de unde mie aceasta, ca să vină la mine Maica Domnului meu? Că iată, cum veni la urechile mele glasul salutării tale, pruncul a săltat de bucurie în pântecele meu. Și fericită este aceea care a crezut că se vor împlini cele spuse ei de la Domnul".

Acestea sunt cuvintele de omagiere cu care Elisabeta, mama Sfântului Ioan Botezătorul, a întâmpinat-o pe Sfânta Fecioară Maria, venită din Nezaretul Gelileii la Ain Karim (*Luca 1, 39-41*), spre a-i împărtăși și rudeniei sale bucuria vestită de înger, că va naște pe Mesia. Concomitent cu venirea Sfintei Fecioare s-a produs un fapt minunat: „Iar când a auzit Elisabeta salutarea Mariei, pruncul a săltat în pântecele ei și Elisabeta s-a umplut de Duh Sfânt" (*Luca 1, 41*). Desigur că acest fapt n-a fost generat numai de simpla bucurie de a revedea o rudenie. Atât „săltarea pruncului", cât și „umplerea Elisabetei de Duh Sfânt" sunt intervenții ale lui Dumnezeu, pentru că Sfânta Fecioară purta în sine pe Domnul, iar din focul dumnezeirii ce iradia din ființa ei, cei din jur „se umpleau de Duh Sfânt și prooroceau".

Pruncul din pântecele Elisabetei a săltat de bucuria de a-L simți pe Dumnezeu aproape. După opinia exegeților,[282] această primă comunicare - prin Duhul Sfânt - dintre Domnul Iisus Hristos și Sfântul Ioan Botezătorul, își are interpretarea corectă, cu anticipație, în *Psalmul 21, 9-10*: „Că Tu ești Cel ce m-ai scos din pântece, nădejdea mea, de la sânul maicii mele. Spre Tine m-am aruncat de la naștere, din pântecele maicii mele. Dumnezeul meu ești Tu". Iar Sfânta Fecioară era încă

de pe atunci „izvor de binecuvântare" (cf. *Facere 12, 2*), pentru că Îl purta în pântece pe însuşi Dumnezeu, „Care este binecuvântat în veci" (*Romani 1, 25; 9, 5*). Pentru frumuseţea exprimării theotokiei Maicii Domnului, reproducem aici şi comentariul unui reputat exeget apusean: „Nici Fecioara Maria, nici o altă fiinţă şi nici chiar toate creaturile la un loc, nu s-ar putea învrednici de meritul de a-L naşte ca om pe Fiul lui Dumnezeu. Dar dacă Dumnezeu a ales pe o anumită femeie să devină mama pământească a Fiului Său, El a şi înzestrat-o cu asemenea daruri duhovniceşti, încât a făcut-o vrednică să poată primi liber acest dar suprem.[283]

Din punct de vedere stilistic, caracterul imnic al pericopei este stabilit chiar de versetul 42, în care întâlnim cunoscutul paralelism poetic sinonimic, adică ideea din primul vers este repetată şi argumentată în cel de-al doilea: „Binecuvântată eşti tu [...] şi binecuvântat este rodul pântecelui tău".

b) *Luca 1, 46-55* (*Cântarea Sfintei Fecioare*): „Măreşte sufletul meu pe Domnul şi s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu. Că a căutat spre smerenie roabei Sale. Că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile. Că mi-a făcut mie mărire Cel puternic şi sfânt este numele Lui, Şi mila lui în neam şi în neam, spre cei ce se tem de El. Făcut-a tărie cu braţul Său, risipit-a pe cei mândri în cugetul inimii lor. Coborât-a pe cei puternici de pe tronuri şi a înălţat pe cei smeriţi, pe cei flămânzi i-a umplut de bunătăţi şi pe cei bogaţi i-a scos afară deşerţi, A sprijinit pe Israel slujitorul Său şi Şi-a adus aminte de mila Sa, precum a grăit către părinţii noştri, lui Avraam şi seminţiei lui, în veac".

Compoziţie inspirată a Sfintei Fecioare Maria, acest imn este o cântare sintetică, întocmită după imnologia Vechiului Testament,[284] dovadă că ea şi-a însuşit nu numai textele biblice aflate în uz, în cultul mozaic, ci cunoştea perfect întreaga învăţătură a Legii Vechi, care i-a sedimentat în suflet adânci rezonanţe de poezie biblică. Observăm, aşadar, în *versetele 46-47*, un paralelism sinonimic în distih: „Măreşte sufletul meu [...] şi s-a bucurat duhul meu" [...], iar în *versetele 48-49*, acelaşi paralelism, dar în tristih: „Că a căutat spre smerenia roabei Sale. Că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile. Că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic" [...], iar în *versetele 52-53*, întâlnim un

dublu paralelism antitetic (o altă trăsătură specifică poeziei religioase, psalmice): „Coborât-a pe cei puternici [...] şi a înălţat pe cei smeriţi, pe flămânzi i-a umplut de bunătăţi şi pe cei bogaţi i-a scos afară deşerţi".

Întregul imn este expresia bucuriei Sfintei Fecioare, pentru că ea „a înţeles bunătatea lui Dumnezeu faţă de cei mici şi neînsemnaţi şi mila Lui faţă de cei săraci. Acestea vor fi mai târziu şi sentimentele Fiului ei Iisus".[285]

c) *Luca 1, 67-72* (*Cântarea lui Zaharia*): Evenimentul fericit al naşterii Sfântului Ioan Botezătorul a fost secondat de un altul, nu mai puţin fericit, al dezlegării muţeniei preotului Zaharia, când şi el, inspirat de Duhul Sfânt, a profeţit: „Binecuvântat este Domnul Dumnezeul lui Israel, că a cercetat şi e făcut răscumpărare poporului Său; şi ne-a ridicat corn de mântuire în casa lui David, slujitorul Său, precum a grăit prin gura Sfinţilor Săi Prooroci din veac, ca să ne scape de vrăjmaşii noştri şi din mâna tuturor celor ce ne urăsc pe noi. Să facă milă cu părinţii noştri, aducându-Şi aminte de legământul Său cel Sfânt: de jurământul cu care S-a jurat către Avraam, părintele nostru ca, fiind izbăviţi de mâna vrăjmaşilor, să ne dea nouă fără frică, să-I slujim în sfinţenie şi în dreptate înaintea feţei Sale, în toate zilele vieţii noastre. Iar tu, pruncule, prooroc al Celui Preaînalt te vei chema, că vei merge înaintea feţei Domnului, ca să găteşti căile Lui, să dai poporului Său cunoştinţa mântuirii prin iertarea păcatelor lor, prin milostivirea Dumnezeului nostru, cu care ne-a cercetat pe noi Răsăritul cel de Sus, ca să lumineze pe cei ce şed în întuneric şi în umbra morţii şi să îndrepte picioarele noastre pe calea păcii".

Constituind elementul întregitor al preistoriei Naşterii Domnului, imnul lui Zaharia, deşi aparţine în exclusivitate creştinismului, este o cântare construită aproape în întregime dintr-o ingenioasă combinaţie de texte vechitestamentare. Distingem două părţi ale acestui imn: prima, constituită din *versetele 67-75*, este de fapt un imn mesianic în stil psalmic, foarte asemănător ca tehnică a versificaţiei cu „Cântarea Mariei" (*Luca 1, 46-55*). Faptul că Zaharia era preot la templu şi se exprima în limbajul liturgic cu care era obişnuit, explică prezenţa, în imnul său, a unor formule şi expresii des utilizate în cultul iudaic.[286] În special ne reţine atenţia formula de început: „Binecuvântat este Domnul

Dumnezeul lui Israel", identică cu cea din marea secțiune liturgică din *I Paralipomene 16, 36*: „Binecuvântat fie Domnul Dumnezeul lui Israel". Termenul lucanic „Euloghitós" (Binecuvântat), prin forma lui activă, exprimă mult mai corect starea de binecuvântare ca atribut absolut al lui Dumnezeu, decât cel din *I Paralipomene 16, 36*: „Euloghiménos", care are un sens insuficient, indicând pe cineva care doar primește o binecuvântare, ca pe un dar,[287] cum ar fi binecuvântarea lui Melchisedec asupra lui Avraam: „Euloghiménos Avraam [...]" (*Facere 14, 19-20; Evrei 7, 7*).

O altă expresie remarcabilă în această secțiune și doar în încă alte două texte lucanice, este „paidós autoú", (slujitorul lui Dumnezeu, echivalentul ebraicului „Ebed Yahwe"), cu referință directă la David, dar utilizată și ca atribut al Mântuitorului Iisus Hristos.[288] Deci, nu întâmplător găsim expresia respectivă numai la Sfântul Luca:[289] o dată în *Fapte 3,13*: „[...] edóxazen ton paida autoú" (a mărit pe Fiul Său) și încă o dată în *Fapte 4, 25-2*, unde avem un paralelism între David și Iisus Hristos: „[...] David paidós soú"= „David, slujitorul Tău" (vers. 25 și „[...] epi ton ághion paida soú" = „asupra Sfântului Tău Fiu" (*vers.27*), paralelism care accentuează demnitatea împărătească a Mântuitorului.[290]

Tot în prima parte a imnului lui Zaharia, ca element imnic caracteristic, avem și o frumoasă metaforă: „corn de mântuire în casa lui David" (*vers. 69*), prin care se exprimă sintetic ideile mesianice din mai multe profeții ale Vechiului Testament.[291]

În partea a doua a imnului (*vers.76-79*), tema centrală o reprezintă rolul special pe care-l va avea Sfântul Ioan Botezătorul, atât în istoria neamului său, cât și în iconomia mântuirii întregii lumi.[292]

În versetul 79 apare o altă expresie tipică, frecvent utilizată în cultul iudaic și preluată în creștinism ca atare. Este vorba despre verbul „epifaino" = „a se arăta", „a lumina", la care ne vom referi puțin și în cele ce urmează.

d) *Luca 2, 13-14* (*Imnul îngeresc*): „Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire!". Acest imn este ușor de recunoscut în cultul divin public, la începutul Doxologiei din slujba Utreniei și mai ales în cântările Crăciunului, răsunând ca „cel

mai frumos cântec al creației, care nu se sfârșește niciodată.[293] Verbul „epifaino", pe care l-am amintit mai sus, are rădăcini adânci în *Psalmul 117*, strâns corelat cu evenimentul Nașterii Domnului. *Vers. 27* din acest Psalm: „Dumnezeu este Domnul și S-a arătat nouă" (epéfanen emin), cântat la începutul fiecărei utrenii, indică „arătarea" Domnului în lume, prin întruparea Sa.

Elementele de legătură dintre textul lucanic și *Psalmul 117* sunt următoarele: tema Psalmului este în ambele texte „sotiria" (mântuirea); termenii de binecuvântare: „euloghiménos" (în Psalm), iar textul imnului îngeresc: „Mărire întru cei de sus [...]", se apropie foarte mult de „Osana!" din Psalm (*vers. 25-26*), având ca numitor comun cuvintele din *Luca 19, 38*: „Pace în cer și mărire întru cei de sus".[294]

e) *Luca 2, 29-32* (cf. *Cântarea Dreptului Simeon*): „Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne, după cuvântul Tău, în pace; că ochii mei văzură mântuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feței tuturor popoarelor; lumină spre descoperirea neamurilor și mărire poporului Tău Israel".

Prin această minunată cântare, inspirată de Duhul Sfânt, bătrânul și dreptul Simeon reactualizează aici un moment din Vechiul Testament, când patriarhul Iacov,de bucuria revederii fiului său iubit, Iosif, socotea că o altă bucurie mai mare, în viață nu mai putea avea și deci, poate muri împăcat (*Facere 46, 30*). Așa și Simeon, cunoscând „mângâierea lui Israel", cere de la Domnul slobozenie din „zilele pribegiei lui pământești", întrucât îndelungata lui așteptare a fost răsplătită.

Alături de imnul „Lumina lină", această cântare a lui Simeon împodobește slujba fiecărei vecernii în Biserica creștină, încă de la începuturile ei.

Capitolul III

IMNURI TEMATICE NOUTESTAMENTARE

1. - IMNURI PASCALE:

În *Faptele Sfinților Apostoli: 20, 16*, ni s-a spus deja că Sfântul Apostol Pavel „se grăbea să fie, dacă i-ar fi cu putință, la Ierusalim, de ziua Cincizecimii". Așa cum știm, dorea să serbeze împreună cu creștinii de acolo ziua de naștere a Bisericii (pentru a 28-a oară). Amintim, acum, una din cele mai vechi mărturii externe directe, cu privire la evenimentul serbării Cincizecimii creștine: apocrifa „Faptele lui Pavel" (cca. 160 d.H.), unde citim că în timp ce se afla în închisoarea din Efes, frații s-au rugat pentru Sfântul Pavel - ca și cei din Ierusalim pentru Sfântul Petru - și „n-au plâns, căci era Cincizecimea și nu și-au plecat genunchii, ci stăteau în picioare și plini de bucurie".[295] Datorită paralelismului dintre cele două evenimente, ne întoarcem din nou la *Fapte 12, 12*, observând că suntem între două privegheri: una pascală, alta cincizecimică. Toată descrierea celor două momente se aseamănă cu două acte dintr-un imens și real spectacol: viața liturgică a Bisericii creștine universale.

Întrucât despre privegheri am vorbit deja,[296] să încercăm din nou să ne transpunem în atmosfera misterioasei nopți în care s-a produs eliberarea din temniță a Sfântului Apostol Petru, care poate fi numită, fără a exagera prea mult, „o înviere din morți". Dar cum s-a petrecut minunea? În noaptea de Paști, „când Petru dormea între doi ostași legat cu două lanțuri, iar înaintea ușii paznicii păzeau temnița" (*vers. 6*), s-a produs miracolul: "Și iată îngerul Domnului a venit deodată, iar în cameră a strălucit o lumină. Și lovind pe Petru în coastă, îngerul l-a deșteptat, zicând: Scoală-te degrabă! Și lanțurile i-au căzut de la mâini. Și a zis îngerul către el: Încinge-te și încalță-te cu sandalele, Și el a făcut așa. Și a zis lui: Pune haina pe tine și vino după mine". Atmosfera de aici este identică cu cea a *Apocalipsei 19-22*, care descrie marea sărbătoare a Paștilor cerești: deșteptarea, căderea lanțurilor, scularea, încingerea,

încălțarea cu sandalele, îmbrăcarea și incredibila eliberare dintr-o condamnare sigură la moarte. Totul este real, dar în același timp totul pare a fi altceva. Ce anume?

În special *vers.7*: „[...] l-a deșteptat zicând: Scoală-te degrabă!" prezintă o frapantă asemănare cu fragmentul imnologic din *Efeseni 5, 14*: „Deșteaptă-te cel ce dormi și te scoală din morți și te va lumina Hristos". Punând în paralel cele două fragmente, prin intermediul textului grecesc,[297] similitudinea tematică, imnică, apare cu mai multă claritate:

Fapte 12, 7	**Efeseni 5, 14**
„[...] éghiren autón légon anásta en táhei [...]"	„Dio léghei: éghire o kathéudon kai anásta ek ton nekrón [...]"

Construcțiile verbale: „éghiren...anásta" și respectiv: „éghire anásta", sunt unice în tot Noul Testament.[298] Forma imperativă „anásta" este o formă verbală extrem de rară (de la antéstimi = a se ridica, a se deștepta, a învia). Având în vedere contextul faptelor: „Și erau zilele Azimelor" (*Fapte 12, 3*), ca și „vrând să-l scoată la popor după Paști" (*Fapte 12, 4*), unii exegeți sunt de părere că eliberarea Sfântului Apostol Petru a constituit subiectul unui imn legat de praznicul Iudeo-creștin al Paștilor, iar autorul Faptelor Sf. Apostoli ar fi reprodus în *cap. 12, 3-8* și urm. un fragment din acest imn,[299] adică ar fi relatat cu cuvintele imnului respectiv episodul eliberării Sfântului Apostol Petru din temniță. Acesta este acel "altceva" ce transpare din toată istorisirea respectivă.

De fapt, atmosfera imnică, solemnă, plină de tensiune, dar și de emoția unei puternice bucurii, călăuzirea Apostolului de către înger până dincolo de porțile închisorii, toate acestea petrecându-se noaptea și chiar în noaptea Paștilor, ne amintesc de aceeași combinație de tensiune, emoție, bucurie și teamă care învăluie întâmplările din noaptea Ieșirii poporului evreu din Egipt (*Ieșirea 12, 29-41*).

Este deci foarte probabil ca cele două fragmente, citate mai sus în paralel, să fi aparținut unui imn mai vechi, cu rădăcini în privegherea

pascală iudaică, poruncite de Dumnezeu în *Ieșirea 12, 42*, imn preluat și cântat de creștinii Bisericii primare doar la Paști.[300]

2. - IMNURI TREIMICE

Fapte 4, 24-30: „Iar ei auzind, într-un cuget au ridicat glasul către Dumnezeu și au zis: Stăpâne, Dumnezeule, Tu, Care ai făcut cerul și pământul și marea și toate cele ce sunt în ele. Care prin Duhul Sfânt și prin gura părintelui nostru David, slujitorul Tău, ai zis: *Pentru ce s-au întărâtat neamurile și popoarele au cugetat cele deșarte?* Ridicatu-s-au regii pământului și mai marii lor s-au adunat laolaltă, cu adevărat, în cetatea aceasta, și Irod și Ponțius Pilat cu păgânii și cu popoarele lui Israel, ca să facă toate câte mâna Ta și sfatul Tău mai dinainte au rânduit să fie. Și acum, Doamne, caută spre amenințările lor și dă robilor Tăi să grăiască cuvântul Tău cu toată îndrăzneala, întinzând dreapta Ta spre vindecare și săvârșind semne și minuni, prin numele Sfântului Tău Fiu Iisus".

Întreaga pericopă este un fragment liturgic constituit dintr-un imn creat spontan, în exaltarea credincioșilor din Ierusalim, ca urmare a succesului repurtat de Sfinții Apostoli Petru și Ioan în conflictul cu sinedriștii (*Fapte 4, 21*). Improvizat de credincioși pe baza cunoștințelor lor biblice vechitestamentare, imnul respectiv se referă - în manieră psalmică - la toate Persoanele Sfintei Treimi.

Interesantă este însă construcția lui ca formă de redactare: ritmul tipic ebraic al succesiunii propozițiilor și abundența paralelismelor. În acest caz, s-ar putea să nu fie improvizație și atunci, Sfântul Luca, ori a transcris fidel o tradiție creștină în circulație liberă, ori a reprodus un model de rugăciune imnică obștească (cf. *vers.24*), aflată în uzul Bisericii pe atunci.

- *Romani 11, 33-36*: „O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecățile Lui și cât de nepătrunse căile Lui! Căci cine a cunoscut gândul Domnului, sau cine a fost sfetnicul Lui? Sau cine mai înainte I-a dat și va lua înapoi de la El? Fentru că de la El și întru El sunt toate. A Lui să fie mărirea în veci. Amin!".

Acest imn de laudă a atotînțelepciunii și milei dumnezeiești, i-a fost inspirat Apostolului Pavel de perspectiva universalității mântuirii, care include și reabilitarea poporului ales, tema tratată de el pe tot parcursul *Cap.11* al Epistolei sale către Romani. Imnul accentuează ideea perfecțiunii absolute a Ființei Divine, în raport cu efemera și atât de limitata natură omenească. Întâlnim aici un procedeu stilistic paulin de mare efect: întrebuințarea vocativelor împletite cu formule interogative, fapt care trezește în sufletul cititorilor un puternic și entuziast sentiment religios

- *I Timotei 6, 15-16*: „[...] Pe care la timpul cuvenit, o va arăta fericitul și singurul Stăpânitor, Împăratul împăraților și Domnul domnilor, Cel ce singur are nemurirea și locuiește întru lumină nespropiată; pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă; a Căruia este cinstirea și stăpânirea veșnică! Amin".

Cercetătorii[301] susțin că acest fragment ar putea fi sfârșitul unui imn de proveniență iudaică în adaptare creștină. Este foarte posibil să fie așa, întrucât imnul conține numeroase afinități cu "psalmii de intronizare", iar formulele imnice din text sunt curent întâlnite în literatura iudaică, neavând un specific tematic creștin.[302]

- *Iacov 4, 6-10; I Petru 5, 5-9*:

La o lectură mai atentă a *Epistolei Sobornicești a Sfântului Apostol Iacov*, luarea aminte ne va fi atrasă îndeosebi de un fragment aparte, cu o anumită ritmică, o tematică deosebită și o evidentă construcție sintactică imnică: "Pentru aceea zice: Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har. Supuneți-vă deci lui Dumnezeu. Stați Diavolului împotrivă și el va fugi de la voi. Apropiați-vă de Dumnezeu și Se va apropria și El de voi. Curățiți-vă mâinile, păcătoșilor, și sfințiți-vă inimile, voi cei îndoielnici. Pătrundeți-vă de durere. Întristați-vă și vă jeliți. Râsul întoarcă-se în plâns și bucuria voastră în întristare. Smeriți-vă înaintea Domnului și El vă va înălța".

Textul de mai sus are un corespondent, dacă nu identic ca formă, cel puțin frapant ca structură, în *I Petru 5, 5-9*: "Tot așa și voi, fiilor duhovnicești, supuneți-vă preoților; și toți, unii față cu alții îmbrăcați-vă întru smerenie, pentru că Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har. Deci, smeriți-vă sub mâna cea tare a lui

Dumnezeu, ca să vă înalțe la timpul cuvenit. Lăsați-I Lui toată grija voastră, căci El are grijă de voi. Fiți treji, privegheați. Potrivnicul vostru, diavolul, umblă, răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită, căruia stați împotrivă, tari în credință, știind că aceleași suferințe îndură și frații voștri în lume".

Paralelismul acestor texte nu este întâmplător. În cele cinci versete ale fiecărei pericope, sunt cuprinse trei teme comune: mai întâi, amândouă se referă la textul din *Proverbe 3, 34*, pe care-l reproduc întocmai: "Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har". A doua temă comună o constituie îndemnul la smerenie, exprimat la fel în ambele texte: "Smeriți-vă înaintea Domnului și El vă va înălța". În a treia temă, îndemnul de a sta diavolului împotrivă este exprimat la ambii autori prin același verb: "antistete". Pe de altă parte, ritmica frazelor, atât de evidentă în textul de la *Iacov 4, 6-10*, ne sugerează ideea că cele două Epistole s-au referit la unul și același imn primar. În acest sens, textul de la Iacov este, după toate probabilitățile, mai apropriat de textul originar, întrucât frazele sunt mai clare, mai bine ritmate, marcând mai bine opozițiile verbale, spre deosebire de I Petru, unde avem mai mult o parafrază a imnului inițial.[303]

O altă trăsătură comună a textelor respective rezultă din întrebuințarea persoanei a II-a plural în construcțiile verbale, un fapt caracteristic stilului imnic-omiletic.

În cele ce urmează, vom încerca o reconstituire a acestui fragment liturgic de dată apostolică, selecționând versetele caracteristice din cele două pericope și prezentându-le grupat, în paralel cu textul grecesc:

"O Theós yperefánois	"Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă,
Tapeinoi de didosin Harin	Iar celor smeriți le dă har
Tapeinothete enópion tou Theou	Smeriți-vă înaintea lui Dumnezeu
Kai ypsósei yma	Și El vă va înălța pe voi
Antistete de ton diabólo	Stați diavolului împotrivă
Kai feúxetai af'ymon	Și va fugi departe de voi
Enghiste to Theo	Apropiați-vă de Dumnezeu
Kai enghisei ymin".	Și se va apropia și el de voi".

3. - IMNURI HRISTOLOGICE:

- *Filipeni 2, 6-11*: "Care Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o ştirbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, şi la înfăţişare aflându-Se ca un om S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte de cruce. Pentru aceea şi Dumnezeu L-a preaînalţat şi I-a dat Lui nume, care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor dedesubt.Şi să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru mărirea lui Dumnezeu-Tatăl."

Credincioşii Bisericii din Filipi au primit în dar de la întemeietorul comunităţii lor, "cea mai intimă, cea mai personală şi cea mai duioasă" dintre Epistolele sale,[304] în care a inserat şi minunatul imn hristologic reprodus mai sus.

Acest imn constituie nu numai o importantă expresie a hristologiei pauline, ci şi o posibilitate pusă la dispoziţia înţelegerii umane, de a pătrunde în profunzimile misterului întrupării Domnului.

Preluând de aici taine chenozei, adică umilirea, smerenia sau dezbrăcarea de putere şi mărire a Fiului lui Dumnezeu, spre a fi pe măsura naturii omeneşti - Sfântul Ioan Damaschin o expune atât de frumos în "Dogmatica" sa; "Fiul Unul Născut[...], şi chipul lui Dumnezeu, Se pogoară aplecând cerurile, adică smerind fără să smerească înălţimea Lui cea nesmerită, Se pogoară spre robii Lui printr-o pogorâre inexplicabilă şi de neînţeles [...] şi, fiind Dumnezeu desăvârşit, Se face om desăvârşit [...] fiind zămislit în preacuratul pântec al Fecioarei [...] în chipul celei

dintâi faceri a lui Adam. Se face supus Tatălui, prin luare firii noastre, vindecând neascultarea noastră şi făcându-ni-Se pildă de ascultare, în afară de care nu este cu putinţă să dobândim mântuirea".[305]

În legătură cu proveniența imnului hristologic din *Filipeni 2, 6-11*, există mai multe ipoteze.[306] Noi ne-am oprit asupra celei formulate de M.E. Boismard,[307] care întrevede două posibilităţi: ori Sfântul Apostol Pavel a preluat un imn aflat deja în uzul comunităţilor creştine, ori l-a compus chiar el însuşi. Înclinând mai mult spre prima variantă, M.E. Boismard împarte textul în şase strofe de câte trei versuri. Faptul că în strofa a treia sunt patru versuri - cel de-al patrulea "fiind o glosă a Sfântului Pavel" - constituie argumentul său că Apostolul ar fi reprodus un imn deja existent la acea dată.

Redăm, în continuare, varianta propusă de M.E. Boismard:

„Care, Dumnezeu fiind, în chip,
1. N-a socotit a fi o ştirbire
A fi El întocmai cu Dumnezeu

Ci S-a deşertat pe Sine,
2. Chip de rob luând,
Făcându-Se asemenea oamenilor.

Şi la înfăţişare aflându-Se ca un om,
3. S-a smerit pe Sine,
Ascultător făcându-Se până le moarte
(Şi încă moarte de cruce !) – glosă

Pentru aceea şi Dumnezeu L-a preaînălţat
4. Şi I-a dăruit Lui nume,
Care este mai presus de orice nume;

Ca întru numele lui Iisus
5. Tot genunchiul să se plece, al celor cereşti,
Al celor pământeşti şi al celor dedesubt.

Şi să mărturisească toată limba,
6. Că Domn este Iisus Hristos,
Întru mărirea lui Dumnezeu-Tatăl."

Pe lângă versificaţia de mai sus, am mai putea încerca şi o altă sistematizare a acestui imn, ceva mai grupată, delimitând două părţi:
-*Partea I*: cuprinzând versetele 6-8;
-*Partea a doua*: cu versetele 9-11.

Partea I are două strofe, iar a doua numai una, strofele având câte patru versuri fiecare. În această împărţire apar şi trei glose, pe care le vom pune între paranteze.

I
"Care Dumnezeu fiind în chip,
N-a socotit o ştirbire a fi El întocmai cu Dumnezeu,
Ci S-a deşertat pe Sine,
Chip de rob luând.

Făcându-Se asemenea oamenilor
Şi la înfăţişare aflându-Se ca un om
S-a smerit pe Sine
Ascultător făcându-Se până la moarte
(Şi încă moarte de cruce).

II
Pentru aceea şi Dumnezeu L-a preaînălţat
Şi I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume,
Ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece
(Al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor dedesubt)
Şi să mărturisească toată limba, că Domn este Iisus Hristos
(Întru mărirea lui Dumnezeu-Tatăl)".

Procedeele stilistice mai evidente în acest imn sunt paralelismele. Paralelismul antitetic tematic (Dumnezeu - om) şi îndeosebi cel

sinonimic, între *versurile 3-4* din strofa întâi şi strofa a doua în întregime, sunt caracteristice părţii I a imnului. În partea a doua, respectiv strofa a treia (în interiorul ei), avem un paralelism sinonimic, iar glosele, deşi nu par, ar putea fi prepauline. De fapt n-ar fi acesta singurul loc în care Apostolul îşi exprimă ideile cu ajutorul unor expresii liturgice preluate din uzul Bisericii primare. Şi n-ar fi nici singurul dintre autorii noutestamentari care a procedat astfel (aşa au procedat şi Sfinţii: Luca, Iacov, Petru şi Ioan).

Dacă imnul respectiv este paulin, aşa cum - parţial - opinează şi M.E. Boismard, importanţa lui este extraordinară, întrucât ne oferă o dovadă clară despre hristologia imnică cultă, preluată de Biserica primară ca o autentică mărturisire de credinţă în versuri. Se ştie că un adevăr exprimat în versuri - care sunt şi cântate - este mai plăcut şi mai uşor de asimilat, neexistând pericolul alterării fondului, care este protejat foarte bine de aspectul formal.

- *I Timotei 3, 16; I Petru 3, 16-22*: - între cele două pericope imnice există mari afinităţi de formă şi de fond. De aceea le şi prezentăm împreună.

- *I Timotei 3, 16*: "Cu adevărat mare este taina dreptei credinţe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălţat întru slavă".

- *I Petru 3, 18-22*: "Pentru că şi Hristos a suferit o dată moartea pentru păcatele noastre, El Cel drept pentru cei nedrepţi, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu Duhul, cu care S-a coborât şi a propovăduit şi duhurilor ţinute în închisoare, care fuseseră neascultătoare altădată, când îndelunga răbdare a lui Dumnezeu aştepta, în zilele lui Noe, şi se pregătea corabie în care puţine suflete, anume opt, s-au mântuit prin apă. Iar această mântuire prin apă închipuie botezul, care vă mântuieşte astăzi şi pe voi, nu ca ştergere a necurăţiei trupului, ci ca deschidere a cugetului bun către Dumnezeu, prin învierea lui Iisus Hristos, Care, după ce S-a suit la cer, este de-a dreapta lui Dumnezeu şi se supun Lui îngerii şi stăpânirile şi puterile".

Este evidentă asemănarea dintre cele două texte. Acest fapt cere o

prezentare a lor în paralel, cu observațiile de rigoare asupra structurii frazeologice, a ritmicii și a conținutului lor tematic.

Imnul din *I Timotei 3, 16* nu implică nici o problemă deosebită, dar în schimb, cel din *I Petru 3, 18-22* necesită atât obișnuita analiză, cât și o oarecare operațiune de delestare, identificare și ordonare a termenilor, în vederea unei posibile reconstituiri.

Deși face parte din secțiunea *I Petru 3, 18-4, 6*, textul selecționat de noi se detașează din această secțiune, atât prin caracterul său hristologic, cât și prin formulele ritmate care indică stilul imnic. Părerile exegeților diferă [308] atât cu privire la natura, cât și la conținutul exact al acestui text. Această diversitate de opinie este determinată de dubla menționare, atât a morții și Învierii Mântuitorului, cât și a înălțării Lui la cer, fapt pentru care s-a și pus întrebarea, dacă nu cumva, pentru asamblarea pericopei în cauză, autorul a folosit două surse imnologice diferite. Punând în paralel textele din *I Timotei 3,16* și *I Petru 3,18-22* și stilizând doar o parte din elementele lor comune, pentru început, am putea încerca să reconstituim măcar un fragment dintr-unul din cele două presupuse imnuri și anume din cel inițial:[309]

I Timotei 3, 16	**I Petru 3, 18-22**
„...Dumnezeu s-a arătat în trup	„...Hristos...omorât fiind cu trupul,
S-a îndreptat în Duhul	Dar viu făcut cu Duhul...,
S-a înălțat întru slavă".	S-a înălțat la cer..."

Ambele fragmente sunt construite din propoziții scurte, formate dintr-un verb și un complement circumstanțial, verbul fiind pus mereu la început și având peste tot diateza pasivă.

Dar reconstituirea parțială a imnului primar, ne determină să-i căutăm și celelalte elemente aparținătoare. De pildă, în *I Petru 1, 20* găsim o strofă ritmată, a cărei construcție prezintă o evidentă asemănare cu imnul din *3, 18-22*: "Care a fost cunoscut mai înainte de întemeierea lumii, dar Care S-a arătat în anii cei mai de pe urmă pentru noi". Această strofa, adăugată textului de *3, 18-22* și cu concluzia din *vers.22*, aproape că ar permite reconstituirea întregului imn, atât ca formă, cât și ca fond.

Totuși, mai este nevoie de încă ceva! Ceea ce lipsește este tocmai o temă teologică în contrast cu înălțarea și se pare că ea există chiar în *vers.19*: "Cu care S-a coborât și a propovăduit și duhurilor ținute în închisoare".

Nu este exclus ca această temă să fi fost exprimată și în vechiul imn hristologic, pe care autorul l-a combinat în toată secțiunea, cu alte elemente imnice baptismale, sau cu fragmente de crez baptismal. Dar tot mai este nevoie de un vers! Îl găsim și pe acesta însă tocmai în versetul de încheiere al secțiunii parenetice din *cap.4, 6*: "Că spre aceasta s-a binevestit morților, ca să fie judecați ca oameni, după trup, dar să învieze după Dumnezeu, cu duhul".

Ținând cont de procedeul literar al fuziunii textelor cu teme paralele, putem conchide că în acest verset își împletesc sfârșitul atât imnul hristologic, cât și imnul sau crezul baptismal petrin. Pe baza acestor date și recurgând la o nouă expunere în paralel, putem reconstitui întregul imn:[310]

I Timotei 3,16	**I Petru 1, 20; 3, 18-22; 4, 6**
"[Hristos]	"[Hristos]
Care S-a arătat în trup,	Cel ce a fost cunoscut mai înainte
S-a îndreptat în Duhul,	de întemeierea lumii,
S-a propovăduit între neamuri,	Care s-a arătat în anii cei mai
A fost crezut în lume	de pe urmă,
S-a înălțat întru slavă.	Omorât fiind cu trupul, dar viu
A fost văzut de îngeri".	făcut cu duhul,
	S-a binevestit morților
	S-a înălțat la cer
	Și se supun Lui îngerii și
	stăpânirile și puterile".

- *I Petru 2, 22-25*: "Care n-a săvârșit nici un păcat, nici s-a aflat vicleșug în gura Lui și Care, ocărât fiind, nu răspundea cu ocară; suferind, nu amenința, ci Se lăsa în știrea Celui ce judecă cu dreptate a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi, murind față de păcate, să viețuim dreptății: cu a Cărui rană v-ați vindecat. Căci

erați ca niște oi rătăcite, dar v-ați întors acum la Păstorul și la Păzitorul sufletelor voastre."

Faptul că textul de mai sus are în mod clar o paralelă în *I Petru 3,18 ș.u.* (despre care știm deja că este un imn hristologic), constituie un indiciu că și aici avem un asemenea imn. Aceasta rezultă din însăși construcția textului: *versetele 22, 25, 24* încep cu pronumele relativ "care", iar în *vers.21* și prima parte a *vers.25*, pronumele personal este la persoana I plural, semne distincte ale genului.

Schimbarea persoanei, în *vers.24 b*, semnifică reintrarea în stilul omiletic. După temă - jertfa răscumpărătoare a Mântuitorului - imnul din *I Petru 2, 22-25* nu poate fi decât un imn hristologic.[311]

În strânsă legătură cu acest imn este și textul din *I Ioan 3, 1-10*, pe care, din motive de spațiu, nu-l mai reproducem, dar care, deși corespunde schemelor clasice ele poeziei Vechiului Testament, tratează totuși probleme de tematică liturgică, însă numai prin intermediul imnului petrin, prezentat mai sus. Chiar dacă pericopa întreagă este axată pe antiteza "păcat - dreptate," temele din cuprinsul ei ca: starea de nepăcătoșenie a Mântuitorului, ridicarea păcatelor lumii, trecerea oamenilor de la păcătoșenie la dreptate prin viața în Hristos, sunt caracteristici ale imnului de tip hristologic. S-ar putea deci ca textul din *I Ioan 3, 1-10* să depindă direct de elementele imnice din *I Petru 2, 22-25*, nu însă și de sursele de inspirație ale acestuia.[312]

- *Coloseni 1, 12-20*:[313] "Mulțumim cu bucurie Tatălui, Celui ce ne-a învrednicit pe noi să luam parte la moștenirea sfinților, întru lumină. El ne-a scos de sub puterea întunericului și ne-a strămutat în împărăția Fiului iubirii Sale, întru Care avem răscumpărarea prin sângele Lui, adică iertarea păcatelor și Care este chipul lui Dumnezeu Celui adevărat, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că în Acesta au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie căpetenii, fie stăpâniri.

Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este capul trupului, adică al Bisericii, Cel ce este începutul, Întâiul-Născut din morți, ca să fie El Cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinătatea și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale".

Deși unele Epistole pauline mai păstrează în formulele de început expresia rabinică de binecuvântarea: "Binecuvântat este Dumnezeu...(*I Corinteni 1, 3; Efeseni 1, 3*), în majoritatea scrierilor sale, Sfântul Apostol Pavel înlocuiește această expresie printr-o scurtă rugăciune de mulțumire către Dumnezeu: "Mulțumesc lui Dumnezeu pentru voi [...]".

În *Epistola către Coloseni*, această formulă de mulțumire apare de două ori în cursul cap.1: o dată la locul obișnuit (*vers.3*) și în forma obișnuită: "Mulțumim lui Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos [...]" iar a doua oară, pe un alt ton și indicând o atmosferă liturgică, în *vers.12* "Mulțumim cu bucurie Tatălui ceresc Celui ce ne-a învrednicit pe noi [...]".

Persoana I plural, folosită până în *vers.20* inclusiv, utilizarea pronumelui relativ la începutul versetelor 14 și 15, structura ritmică a *versetelor 16, 18 și 20*, paralelismul poetic sinonimic din aceste versete sunt indicii clare că pericopa din *Coloseni 1, 12-20* este un imn creștin, hristologic după temă (*vers.20*).

4. - IMNURI BAPTISMALE

- *Romani 8, 31-39*: "Ce vom zice deci la aceasta? Dacă Dumnezeu e pentru noi, cine este împotriva noastră? El, Care pe Însuși Fiul Său nu L-a cruțat, ci L-a dat morții, pentru noi toți, cum nu ne va da oare, toate împreună cu El? Cine va ridica pâră împotriva aleșilor lui Dumnezeu? Dumnezeu este Cel ce îndreptează; cine este cel ce osândește? Hristos, Cel ce a murit, și mai ales Cel ce a înviat și Care și este de-a dreapta lui Dumnezeu, Care se și roagă pentru noi! Cine ne va despărți pe noi de iubirea lui Hristos? Necazul, sau strâmtorarea, sau prigoana, sau foametea, sau lipsa de îmbrăcăminte, sau primejdia, sau sabia? Precum este scris: Pentru Tine suntem omorâți toată ziua, socotiți ca niște oi de junghiere. Dar în toate acestea suntem mai mult decât biruitori, prin Acela Care ne-a iubit. Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpâniile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru".

Putem admira în această pericopă, nu numai optimismul unui Apostol, ci şi bucuria unei certitudini, aceea a universalismului mântuirii în Hristos. În faţa perspectivei deschisă creştinilor prin Botez, de a fi împreună-moştenitori şi fii ai lui Dumnezeu cu Hristos Domnul, retorismul paulin, revărsat în formule interogative, ritmate poetic, întreţine o atmosferă exaltată, imnică.

Deşi Sfântul Apostol Pavel nu-şi văzuse încă "interlocutorii" şi deşi aceştia nu beneficiaseră încă de o predanie directă, ei aveau totuşi suficiente cunoştinţe despre învăţătura creştină, fie numai şi din datele tradiţiei orale.[314] În dorinţa de a fi cât mai convingător, Apostolul foloseşte peste tot persoana I plural. De fapt, stilul său protocolar de la începutul Epistolei, prin care se prezintă ca "rob al lui Iisus Hristos, chemat de El Apostol" (*Romani 1, 1*), devine în scurt timp captivant, cald, cu exprimări elegante, pline de tact, ca de pildă în *cap. I, 8*: „[...].credinţa voastră se vesteşte în toată lumea". Prin intermediul poeziei, el expune într-un mod plăcut şi accesibil credinţa creştină, ca pe o religie cu "o concepţie despre mântuire precisă, sistematică şi sigură, la baza căreia stă ideea de mântuire, un Mântuitor, Care însă nu este creat de om, sau chiar de Dumnezeu, nici înconjurat de ceaţă mitică, sau de mister, nici străin realităţii istorice. Mântuitorul creştin este Însuşi Fiul lui Dumnezeu, dar în acelaşi timp om adevărat".[315]

Faptul că în structura textului se disting două teme: una doctrinară (*vers.31-34*) şi alta parenetică (*vers.35-39*) , ne îndreptăţeşte să credem că s-ar putea să avem aici nu unul, ci două imnuri baptismale.

Romani 8, 14-17 (cu par. în *Galateni 4, 6-7*): "Căci, câţi sunt mânaţi de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu. Pentru că n-aţi primit iarăşi un duh al robiei, spre temere, ci aţi primit Duhul înfierii, prin care strigăm Avva! Părinte! Duhul Însuşi mărturiseşte împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu. Şi dacă suntem fii, suntem şi moştenitori - moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună-moştenitori cu Hristos, dacă pătimim împreună cu El, ca împreună să ne şi preamărim."

Axat pe o temă baptismală, textul de mai sus se recomandă de la sine: este un imn baptismal, având ca idee de bază "înfierea" (yiothesia)

Ideile pauline despre înfiere au apărut şi în alte Epistole (*II*

Corinteni 6, 18; Efeseni 1, 5; Filipeni 2, 15 ş.a), avându-şi rădăcinile în Vechiul Testament (*Facerea 15, 3-4; Ieşirea 2, 10; Ieremia 31, 9; Pilde 4, 18*), în a cărui sensibilitate caldă, Sfântul Apostol Pavel şi-a legănat copilăria. Tema filiaţiei noastre divine este desemnată prin expresia "Duhul înfierii" (Pneuma Yiothesias), din *versetul 15*.

Textul în cauză are o paralelă evidentă în *Galateni 4, 6-7* existând între ele o remarcabilă similitudine şi de conţinut şi de vocabular.[316] "Duhul înfierii", Care în *Romani 8, 15-17* este "primit" în *Galateni 4, 6-7* a fost "trimis" de Dumnezeu Tatăl. Adică numai Tatăl are iniţiativa trimiterii Fiului, sau a Duhului în lume. De asemenea, strigătul "Avva ! Părinte!", prezent în ambele texte, constituie un alt indiciu al înrudirii lor. Din context reiese că Apostolul raportează sensul expresiei aramaice "Avva"[317] la situaţia nouă în care se află creştinul botezat, care, din rob, devine direct fiu-moştenitor al lui Dumnezeu (cf. *Facerea 15, 3*).

Deci ambele texte pauline se încadrează perfect în categoria imnurilor beptismale, fiind foarte posibil să fie doar un singur imn, care se repetă.

Romani 11, 11-12; I Tesaloniceni 5,16-22. Un procedeu literar strict paulin, care face ca stilul Apostolului să fie inconfundabil, este proza ritmată, evidentă în cel puţin aceste două texte:

Romani 11, 11-12: "La sârguinţă nu pregetaţi; cu duhul fiţi fierbinţi, Domnului slujiţi. Bucuraţi-vă în nădejde; în suferinţă fiţi răbdători; la rugăciune stăruiţi".

Acest mod de exprimare, prin succesiunea ritmată a unor propoziţii scurte, imprimă cuvintelor sensuri dinamice, imperative, trezind în cititori acea convingere fermă, care conduce le sârguinţa şi zelul fierbinte în slujirea Domnului, aducând stăruinţa în rugăciune şi răbdarea în suferinţă, dimpreună cu bucuria şi nădejdea vieţii viitoare.

I Tesaloniceni 5, 16-22: "Luaţi seama să nu răsplătească cineva cuiva răul cu rău, ci totdeauna să urmaţi cele bune unul faţă cu altul şi faţă cu toţi. Bucuraţi-vă pururea. Rugaţi-vă neîncetat. Daţi mulţumire pentru toate, căci aceasta este voia lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus, pentru voi. Duhul să nu-L stingeţi, proorociile să nu le disprefuiţi. Toate să le încercaţi; ţineţi ce este bine; feriţi-vă de orice înfăţişare a răului."

Ritmica acestui text și folosirea persoanei a II-a plural, indică nu numai stilul imnic, ci și nuanța parenetică a imnului baptismal

Romani 12, 1-2; I Petru 2, 5: - ambele texte se referă la o temă comună: "închinarea cea duhovnicească". Făcând abstracție de faptul că expresia respectivă circumscrie - așa cum am arătat - tema lucrării de față, aici o prezentăm doar sub aspectul ei imnologic

Romani 12, 1-2: "Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie , sfântă bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească și să nu vă potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea vieții [...]".

I Petru 2, 5: "Și voi înșivă, ca pietre vii, ziditi-vă drept casă duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești, bine plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos."

Osatura acestor texte este construită numai din sinonime, de parcă autorii lor s-ar fi înțeles să exprime aceleași idei, prin cuvinte identice. Nu este exclus ca ambii autori să fi utilizat aceleași izvoare, pentru că nu de puține ori cateheza baptismală a constituit punctul de întâlnire dintre autorii noutestamentari, în special a Sfinților Apostoli Petru și Pavel.

I Corinteni 13, 1-8: - scrisă cu scopul de a nimici încă de la început germenii oricăror disensiuni, abateri și îndoieli și de a consolida unitatea și sfințenia tinerei comunități din Corint, *Epistola I către Corinteni* conține unul dintre cele mai frumoase imnuri care s-au putut închina vreodată iubirii creștine: "De aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. Și de aș avea darul proorociei și toate tainele le-aș cunoaște și orice știință, și de aș avea atâta credință încât să mut și munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt. Și de aș împărți toată avuția mea și de aș da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi folosește, Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândește răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată [...]".

Acest text este un imn prin excelență. O dovedește în special aspectul sintactic al frazelor: între *vers.1-2-3* există un paralelism sinonimic

cu propoziții concesive. Și între *vers. 4-5-6* constatăm un paralelism sinonimic, cu propoziții scurte, în majoritate negative, dispuse într-o excelentă succesiune ritmică, amplificând astfel muzicalitatea textului. *Vers.7-8*, prin propoziții la fel de scurte dar afirmative, prezintă concluzia întregului ansamblu. Cu toată încărcătura lui poetică, acest imn paulin nici nu putea avea o încheiere mai potrivită decât cea formulată simplu, dar atât de frumos, de autor: "Dragostea nu cade niciodată!" Și cât adevăr cuprind aceste cuvinte! Dragostea vine de la Dumnezeu și se întoarce tot la Dumnezeu, dar mai întâi străbate, încălzește și unește inimile oamenilor.[318]

II Corinteni 6, 14-16: "Nu vă înjugați la jug străin cu cei necredincioși, căci ce însoțire are dreptatea cu fărădelegea? Sau ce împărtășire are lumina cu întunericul? Și ce învoire este între Hristos și Veliar, sau ce parte are un credincios cu un necredincios ? Sau ce înțelegere este între templul lui Dumnezeu și idoli?"

Ritmica deosebită a textului, formulele retorice interogative, propozițiile scurte, directe, tonul categoric, sever chiar, ne demonstrează că avem în față încă un imn de o interesantă structură tematică. Este construit din zece antiteze, în care se reflectă și unele idei teologice din scrierile de la Qumran.[319] Din contextul întregului *cap.6*, precum și din aceste antiteze ("Hristos - Veliar": "credincios-necredincios"; "dreptate-fărădelege"; "lumină - întuneric") rezultă că imnul de față aparține genului baptismal, fiind rostit în cadrul exorcismelor, sau, probabil, imediat după acestea.

II Timotei 2, 11-13: "Vrednic de credință este cuvântul: că dacă am murit împreună cu El vom și învia împreună cu El; de-L vom tăgădui, și El ne va tăgădui pe noi. Dacă nu suntem credincioși - El rămâne credincios, căci nu poate să Se tăgăduiască pe Sine Însuși".

Aflat în a doua sa captivitate la Roma și având un regim sever de detenție (cf. *II Timotei 2, 8-9*), Sfântul Apostol Pavel are deja certitudinea sfârșitului (*II Timotei 4, 6-8*). Apostolul îi scrie ucenicului său iubit Timotei cea din urmă Epistolă a sa, rugându-l să vină la el, să-l mai vadă o dată, cât timp îl mai poate găsi în viață. Cu titlu de testament, el îi lasă lui Timotei mai multe povețe, între care strecoară și fragmentul de imn baptismal de mai sus. Nu întâmplător a selecționat Apostolul acest fragment imnic;

pe de o parte are în vedere apropiatul său martiriu, iar pe de alta, se gândește la situația generală a tinerei Biserici creștine confruntată deja cu sângeroasele persecuții. El îl pregătește pe Timotei și pe păstoriții acestuia, ca atunci când va sosi ceasul, să fie gata de a suferi prigoana și chiar moartea pentru Hristos. Cuvintele lui sunt solemne, dureroase, dar pline de bărbăție, neadmițând compromisuri: "[...] de-L vom tăgădui, și El ne va tăgădui, pe noi" (2, 12). Ca stâlp al Bisericii din Efes, Timotei va trebui să treacă cu bine, pilduitor, chiar și prin botezul sângelui, arătându-se "încercat, înaintea lui Dumnezeu lucrător cu față curată"(2, 15).

Desigur că Timotei nu va uita sfatul marelui său dascăl, pentru că, așa cum îl arata și numele (Timotei = cinstitor de Dumnezeu), el L-a cinstit pe Dumnezeu până la capăt, "murind de moarte martirică pe timpul împăratului Domițian, fiind ucis cu un ciomag.[320]

Atât formula "Vrednic de credință este cuvântul", care indică o citare, cât și dispunerea ritmică a frazelor (fiecare începând cu o propoziție condițională și conținând câte două verbe antonime), sunt indicii sigure asupra caracterului imnic al textului în cauză, iar identitatea lui baptismală este dezvăluită de expunerea condițiilor mântuirii în Hristos: moartea și învierea împreună cu El, săvârșite sacramental prin Botezul creștin.

- Din nou *Efeseni 5, 14*: "Căci tot ceea ce este descoperit lumină este. Pentru aceea zice: Deșteaptă-te cel ce dormi și te scoală din morți și te va lumina Hristos".

Deși ne-am mai referit la acest text, amintim că în cadrul imnurilor pascale, corelându-l cu tema pericopei din *Fapte 4, 24-30*, unii cercetători[321] îl clasează și în categoria imnurilor baptismale. În creștinism, Botezul este considerat ca o luminare, iar textul nostru, continuând ideea din *vers. 13*, accentuează mult această temă. Caracterul lui baptismal este și mai evident în reproducerea lui Clement Alexandrinul,[322] care îi mai adaugă încă trei versuri. Este foarte posibil ca el să-l fi putut cunoaște integral, fie din uzul liturgic, fie prin intermediul tradiției scrise. În varianta lui Clement Alexandrinul, imnul din *Efeseni 5, 14* se prezintă în felul următor:

"Pentru aceea zice:
Deșteaptă-te cel ce dormi

Și te scoală din morți
Și te va lumina Hristos,
Soarele Învierii
Cel zămislit înaintea aurorei,
Ale Cărui raze dăruiesc viață".

Tit 3, 4-8; I Petru 1, 3-5:

- *Tit 3, 4-8*: „Iar când bunătatea și iubirea de oameni a Mântuitorului nostru Dumnezeu s-au arătat, și ne-a mântuit, nu din faptele cele întru îndreptare, săvârșite de noi, ci după a Lui îndurare prin baia nașterii celei de a doua și prin înnoirea Duhului Sfânt, pe Care L-a vărsat peste noi, din belșug, prin Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, ca îndreptându-ne prin harul Lui, să ne facem după nădejde, moștenitorii vieții celei veșnice. Vrednic de credință este cuvântul".

- *I Petru 1, 3-5*: "Binecuvântat fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Care, după mare mila Sa, prin Învierea lui Iisus Hristos din morți ne-a născut din nou spre nădejde vie, spre moștenire nestricăcioasă și neîntinată și nevestejită, păstrată în ceruri pentru voi, cei ce sunteți păziți cu puterea lui Dumnezeu, prin credință, spre mântuire, gata să se dea pe față în vremea cea de apoi".

Specialiștii afirmă că *Epistola I Petru* este scrierea noutestamentară cea mai puternic influențată de cateheza și liturghia baptismală a Bisericii primare.[323] De aceea și imnul baptismal, de care ne ocupăm, ne apare mai bine structurat și formulat în textul petrin.

Cum însă corespondența tematică dintre cele două texte este foarte evidentă, suntem tentați să presupunem o dependență literară între autorii lor,[324] însă, pentru că au mai fost cazuri de apropiat paralelism între ei, s-ar putea ca și de această dată, textele lor să depindă de o sursă comună. Din această concordanță reținem un fapt deosebit de important: formularea directă și cu precizie a temei Botezului creștin, ca o naștere din nou și deci, ca unică modalitate de a dobândi filiația divină. În Noul Testament, această idee este foarte rară și, în afară de textele din *Tit 3, 5* și *I Petru 1, 3*, nu mai putem cita în acest sens decât *Ioan 3, 3-5* și doar într-o anumită măsură *Iacov 1, 17-18*.

Cumulând textele din *Tit 3, 4-8* şi *I Petru 1, 3-5* şi expunându-le sintetic încercăm să redăm integral textul imnului baptismal originar, pe care l-am sugerat mai sus ca sursă comună:

"Binecuvântat fie Dumnezeu
Şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos!
După mare mila Sa
El ne-a născut din nou,
Spre nădejde vie,
Prin învierea lui Iisus Hristos din morţi,
Spre moştenire nestricăcioasă,
Păstrată în ceruri
Spre mântuire,
Gata să se dea pe faţă în vremea de apoi ".

Capitolul IV

IMNOLOGIA PROFETICĂ A *APOCALIPSEI*

Venirea a doua a Mântuitorului, ca Judecător al lumii, face obiectul special al imnelor *Apocalipsei Sfântului Ioan*, considerată de unii exegeţi ca "un veritabil moştenitor al Vechiului Testament," sau de alţii, ca o descriere a unei imense liturghii cereşti.[325] După opinia altora,[326] întregul material din compoziţia imnurilor *Apocalipsei* ar fi împrumutat numai din poezia Vechiului Testament, ca singur izvor liturgic pentru cultul creştin. Să vedem însă ce reprezintă în realitate această singură Carte profetică noutestamentară şi câtă poezie creştină conţin cele 404 versete ale ei.

După cum o prezintă şi numele (apokálipsis), scrierea respectivă este o revelaţie, sau o descoperire cu privire la ultimele lupte eshatologice care precedă înfrângerea finală a lui Satan, subliniind participarea martirilor şi sfinţilor la triumful final şi la preamărirea lui Hristos.[327] Spre deosebire de alte multe "scrieri false, necanonice sau apocrife, care poartă acest nume [...] şi pe care Biserica le-a respins",[328] opera autentică a Sfântului Evanghelist Ioan este o adevărată carte de filosofie religioasă, detaşându-se net de celelalte compoziţii ale genului, care manifestau., în general, o stare sufletească de disperare paralizantă, de deprimare şi neîncredere în capacităţile omului de a lupta cu forţele răului. În spiritul celui mai profund optimism, Sfântul Ioan Teologul opune apocalipselor false, o Apocalipsă inspirată de Duhul Sfânt şi de folos mântuitor pentru întreaga Biserică. O caracteristică esenţială a *Apocalipsei Sfântului Ioan*, o constituie deci bogatul ei conţinut imnologic. Procedeele literare frecvent utilizate în redactarea *Apocalipsei* sunt: aproximaţia (*5, 11; 10, 1; 19, 6*); exagerarea (*12, 3-4*); fantasticul (*19, 17*); pseudonimia (*17, 5*); gematria (*13, 8; 21, 12*) şi mai ales simbolismul (*12, 1; 13, 1; 17, 3*).

Din abundenţa poetică a *Apocalipsei*, ne vom ocupa în continuare doar de acele imnuri, sau fragmente imnologice pe care le-am putut identifica relativ mai uşor şi cât de cât mai sigur:

- *Apocalipsă 1, 7*: "Iată, El vine cu norii şi orice ochi îi va vedea şi-L vor vedea şi cei ce L-au împuns, şi se vor jeli, din pricina Lui, toate seminţiile pământului".

Acest text (cu verbul "a veni" la prezent şi celelalte verbe la viitor), crează pe de o parte imaginea poetică a venirii a doua a Domnului în toată strălucirea măririi Sale, ca Judecător al neamurilor pământului, iar pe de altă parte, imaginea celor surprinşi de "apropierea vremii" (1, 3) care, nemaiputând întreprinde nimic pentru mântuirea lor, vor sfârşi în amare lamentaţii. Pe baza acestui fragment imnic stau cuvinte şi expresii preluate atât din Vechiul, cât şi din Noul Testament. Autorul le-a imprimat doar coloritul poetic, ca de pildă în expresiile: "El vine cu norii", sau "orice ochi" ş.a.

La începutul "epistolei" a patra, cea către Biserica Tiatirei, găsim un fragment imnic tot pe temă eshatologică, reflectând puterea împărătească a lui Hristos, Care-i va răsplăti pe cei statornici în credinţă.

- *Apocalipsă 2, 26-28*: "Şi celui ce biruieşte şi celui ce păzeşte până la capăt faptele Mele, îi voi da lui stăpânire peste neamuri. Şi le va păstori pe ele cu toiag de fier şi ca pe vasele olarului le va sfărâma, precum şi Eu am luat putere de la Tatăl Meu, şi-i voi da lui steaua de dimineaţă".

În *vers. 26-27*, autorul reproduce un fragment din *Psalmul 2, 8-9*, iar în *vers.28*, preia din *II Petru 1, 19* expresia "steaua de dimineaţă". Expresia provine de fapt din *Numerii 24, 17* şi-i aparţine lui Vaalam: "O stea răsare din Iacov [...]". De notat că ea apare citată în mod curent, alături şi de alte profeţii mesianice (îndeosebi din *Isaia*), în scrierile de la Qumran.[329]

Interpretarea "stelei" ca simbol hristologic generează însă o oarecare nedumerire: dacă steaua Îl indică pe Hristos, cum trebuie înţeleasă promisiunea Lui că o va dărui "celui ce biruieşte"? Răspunsul nu e deloc complicat dacă-l privim prin textul de la *Ioan 6, 56 u*; "Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu rămâne întru Mine şi Eu întru el [...] şi cel ce Mă mănâncă pe Mine va trăi prin Mine". Deci, Hristos Domnul Se dăruieşte pe Sine Însuşi, în mod euharistic.

- *Apocalipsă 3, 7*: "Acestea zice Cel Sfânt, Cel Adevărat, Cel ce are cheia lui David, Cel ce deschide şi nimeni nu va închide şi nimeni nu va deschide". Fragmentul de mai sus este încadrat în adresarea mesajului

către "îngerul Bisericii din Filadelfia" care primeşte fără rezerve numai laude. Există o legătură strânsă între textul de mai sus şi *Apocalipsă 3, 20*: "Iată, stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine," precum şi *Marcu 13, 29*: "[...] când veţi vedea împlinindu-se aceste lucruri, să ştiţi că Fiul Omului este aproape, lângă uşi", dar şi *Iacov 5, 9*: "[...] iată, Judecătorul stă înaintea uşilor". Din acest motiv (temă) al uşilor, ale căror chei le ţine Cel Atotputernic, se desprinde o interpretare pascală a întregului ansamblu. Ştim de mai înainte că în liturghia pascală a primilor creştini, întreaga Biserică aşteaptă Parusia Domnului ca şi mireasa din *Cântarea Cântărilor*. Ea Îi recunoaşte paşii şi-L aşteaptă să bată la uşă, dar de fapt El a şi sosit, fiind prezent în Biserică, prin Sfânta Euharistie, până la sfârşitul veacului [...]" *(Matei 28, 20)*.[330]

- *Apocalipsă 4, 8; 10-11*: "Şi cele patru fiinţe[...] odihnă nu au, ziua şi noaptea, zicând: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Dumnezeu, Atotţiitorul, *Cel ce era şi Cel ce este şi Cel ce vine[...]. Atunci cei douăzeci şi patru de bătrâni [...] ziceau: Vrednic eşti, Doamne şi Dumnezeul nostru, să primeşti mărirea şi cinstea şi puterea, căci Tu ai zidit toate lucrurile şi prin voinţa Ta ele erau şi s-au făcut*".

De la prima vedere ne putem da seama că aici avem două imnuri, sau numai unul singur, construit din strofe antifonice: prima în *vers.8* şi a doua în *vers.11*.

Din prima parte se desprinde o temă foarte des întâlnită în scrierile ioaneice: "Cel ce vine" (o erhómenos). Ne vom opri puţin asupra ei, prezentând schematic, în acest scop, utilizarea verbului "a veni" (érhomai) în Apocalipsă:[331] el apare în imnul "Trisaghion", sub două forme de ordonare a timpurilor: *Apocalipsă 1, 4.8*, în ordinea: "este, era şi vine" (prezentul precedat de prezentul şi imperfectul verbului "a fi");

- *Apocalipsă 4, 8:* în ordinea: "era, este şi vine" (acelaşi prezent, precedat de imperfectul şi prezentul verbului "a fi").

- În *Apocalipsă 22* - avem o împătrită repetare a verbului "a veni":

- *vers. 7:* "iată vin curând..."

- *vers.12:* "iată vin curând şi plata Mea este cu Mine [...]"

- *vers.17*: "şi Duhul şi Mireasa zic: *Vino*! Şi cel ce aude să zică: *Vino*!"

- *vers. 20:* "Da, vin curând. Amin! Vino, Doamne Iisuse!"

Observăm că aici verbul "a veni" se repetă de patru ori la indicativ prezent şi de trei ori la imperativ. Din cele expuse ar rezulta că Hristosul Apocalipsei este "Cel ce vine" dar, din contextul liturgic, amplificat de *vers.9*, în care se vorbeşte despre "mărirea, cinstea şi mulţumirea" aduse "Celui ce şade pe tron, Celui ce este viu în vecii vecilor, "se desprinde tema euharistică asupra căreia se dialoghează. În *vers.6*, cele patru fiinţe rostesc o proclamaţie rituală: "Sfânt, Sfânt, Sfânt...", iar în *vers.11*, cei douăzeci şi patru de bătrâni răspund printr-o cântare de laudă, exact în momentul solemn al "mulţumirii" (euharistias). Deci nu e vorba numai de invocarea Parusiei Domnului, şi de neîntrerupta Lui prezenţă euharistică în Biserică.

Comparând imnul "Trisaghion", din *Apocalipsă 4, 8*, cu textul paralel din *Isaia 6, 3*, observăm că autorul *Apocalipsei* nu se rezumă la traducerea fidelă a textului din *Isaia*, ci îi mai adaugă şi formula: "Cel ce era, Cel ce este şi Cel ce vine". Acest fapt i-a determinat pe unii specialişti să opineze că Sfântul Ioan ar fi citat imnul respectiv nu după *Isaia 5, 3*, ci după o tradiţie liturgică nu neapărat sinagogală.[332]

- *Apocalipsă, 5, 9-10; 12, 13:* "Vrednic eşti să iei cartea şi să deschizi peceţile ei, căci ai fost înjunghiat şi ai răscumpărat lui Dumnezeu, cu Sângele Tău, oameni din toată seminţia şi limba şi poporul şi neamul; şi i-ai făcut Dumnezeului nostru împărăţie şi preoţi şi vor împărăţi pe pământ [...] Vrednic este Mielul Cel înjunghiat ca să ia puterea şi bogăţia şi înţelepciunea şi tăria şi cinstea şi mărirea şi binecuvântarea [...]. Celui ce şade pe tron şi Mielului, fie binecuvânterea şi cinstea şi mărirea, în vecii vecilor!".

Şi aici ne aflăm tot într-un cadru liturgic, de fapt acelaşi din *cap.4* care s-a extins într-o impresionantă liturghie cerească.

Cântarea pe care o înalţă cei douăzeci şi patru de bătrâni cu alăutele lor este "o cântare nouă". Expresia "cântare nouă" este întâlnită în mod frecvent în Psalmi, în împrejurări solemne (*Psalmii: 42, 9; 99, 1*). Ierusalimul care "se pogoară din cer" este nou, iar creştinul, la Botez, primeşte un nume nou, pe cel al lui Hristos (*3, 12*). Ideea Jertfei Răscumpărătoare, care formează tema centrală a acestui imn, indică acelaşi climat euharistic ca al imnului din *4, 8*.[333]

- *Apocalipsă 7, 9-10.12:* "Mântuirea este de la Domnul nostru, Care şade pe tron, şi de la Mielul [...] Amin! [...] Binecuvântarea şi mărirea şi înţelepciunea şi mulţumirea şi cinstea şi puterea şi tăria Dumnezeului nostru în vecii vecilor. Amin!"

Atmosfera liturgică se continuă şi aici, pe aceeaşi temă euharistică. După pecetluirea celor o sută patruzeci şi patru de mii de slujitori ai lui Dumnezeu (rămăşiţa mântuită din Israel – cf. *III Regi 19, 18; Romani 11, 4-5*), marea mulţime despre care se vorbeşte în continuare, adică martirii creştini "împreună slujitori şi fraţi" cu martirii evrei (*Apocalipsă 6, 11*), serbează în cer un perpetuu praznic al Corturilor, "având în mână ramuri de finic". Cântarea lor este o cântare de mulţumire, pe care o înalţă lui Dumnezeu Care i-a mântuit. Ideea se continuă până la sfârşitul *cap.7*, într-o atmosferă de împăcare şi liniştire, identică cu cea din *Psalmul 22, 2*.

- *Apocalipsă 10, 6:* "Şi s-a jurat pe Cel ce este viu în vecii vecilor. Care a făcut cerul şi toate cele ce sunt în cer, şi pământul şi cele ce sunt pe pământ şi marea şi cele ce sunt în mare, că timp nu va mai fi [...]".

Solemnitatea primeşte acum note dramatice, grave. Se conturează aici momentul prevestitor al marilor lupte eshatologice. Îngerul ce stă cu un picior în mare şi cu altul pe uscat pronunţă un jurământ solemn, anunţând oprirea scurgerii timpului. Martorul jurământului său este însuşi Dumnezeu, Cel ce a creat timpul odată cu lumea văzută. Textul are afinităţi cu *Neemia 9, 6*, atât din punct de vedere tematic (în *Neemia* avem un fragment din *Cântarea lui Esdra*), cât şi din punct de vedere stilistic (ambele texte sunt caracterizate printr-un paralelism poetic sinonimic).

- *Apocalipsă 11, 17-18:* "Mulţumim Ţie, Doamne, Dumnezeule, Atotţiitorule. Cel ce eşti, Cel ce erai şi Cel ce vii, că ai luat puterea Ta cea mare şi ai început să împărăţeşti. Şi păgânii s-au mâniat, dar a venit mânia Ta, vremea celor morţi, ca să fie judecaţi şi să răsplăteşti pe robii Tăi, pe prooroci şi pe sfinţi şi pe cei ce se tem de numele Tău, pe cei mici şi pe cei mari, şi să prăpădeşti pe cei ce prăpădesc pământul".

Această pericopă ar putea fi o urmare a proclamării din *vers. 15*: "Împărăţia lumii a ajuns a Domnului nostru şi a Hristosului Său şi va împărăţi în vecii vecilor". Suntem în acelaşi cadru sărbătoresc de

intronizare, dar acum Împăratul cerurilor vine și în calitate de Judecător Atotputernic.

- *Apocalipsă 12, 10-12*: "Acum s-a făcut mântuirea și puterea și împărăția Dumnezeului nostru și stăpânirea Hristosului Său, căci aruncat a fost pârâșul fraților noștri, cel ce îi pâra pe ei înaintea Dumnezeului nostru, ziua și noaptea. Și ei l-au biruit prin Sângele Mielului și prin cuvântul mărturiei lor și nu și-au iubit viața lor, până la moarte. Pentru aceasta, bucurați-vă ceruri și cei ce locuiți în acestea. Vai însă, pământule și mare, fiindcă diavolul a coborât la voi având mânie mare, căci știe că timpul lui e scurt".

Bucuria solemnităților de până acum se amplifică prin biruința oștirilor cerești asupra "balaurului celui mare, șarpele cel de demult" (*12, 9*), fapt care a generat sărbătoarea cerească la care participă și martirii, dar pe pământ, pentru un timp, diavolul mai poate face încă mult rău. Încleștarea cu forțele răului este anunțată în cele ce urmează: (cf. *cap.13*).

- *Apocalipsă 13, 10*: "Cine ia pe alții robi, de robie are parte; cine cu sabia va ucide, trebuie să fie ucis de sabie. Aici este răbdarea și credința sfinților".

Acest verset este fundamentat în baza mai multor locuri din Vechiul și Noul Testament, între care se remarcă profeția făcută de Mântuitorul în Ghetsimani: "[...] toți cei ce scot sabia, de sabie vor pieri" (*Matei 26, 52*). Versificarea *vers.10* conține deci o sentință imnică.

- *Apocalipsă 15, 3-4*: "Mari și minunate sunt lucrurile Tale, Doamne Dumnezeule, Atotțiitorule! Drepte și adevărate sunt căile Tale, Împărate al neamurilor! Cine nu se va teme de Tine, Doamne, și nu va mări numele Tău? Că Tu singur ești Sfânt și toate neamurile vor veni și se vor închina înaintea Ta, pentru că judecățile Tale s-au făcut cunoscute".

Bucuria celor ce vor ieși biruitori din luptele cu fiara din *cap.13*, se concretizează în această cântare, numită "Cântarea lui Moise, robul lui Dumnezeu și cântarea Mielului", care este de fapt tot o sinteză de texte vechitestamentare, redate în manieră psalmică, cu acompaniamentul "alăutelor lui Dumnezeu". De menționat că în încheierea *vers. 4* (închinarea neamurilor și descoperirea "judecaților lui Dumnezeu), apare din nou atmosfera intronizării (cf. *Psalmul 97, 3*).

- *Apocalipsă 16, 5-6*: "Drept ești Tu, Cel ce ești și Cel ce erai, Sfinte Doamne, că ai făcut aceasta; fiindcă au vărsat sângele sfinților și al proorocilor, tot sânge le-ai dat să bea. Vrednici sunt!"

Aici avem o proclamare a dreptății lui Dumnezeu, formulată în stihuri de către îngerul al treilea, în momentul vărsării cupei lui cu pedepse în ape. Din altarul ceresc, în aceeași manieră i se confirmă: "Așa, Doamne Dumnezeule Atotțiitorule, adevărate și drepte sunt judecățile Tale!" (*vers.7*).

În cele trei versete ale imnului proclamator (*5, 6 și 7*) își împletesc împlinirea două profeții: una din Vechiul Testament, din *Isaia 49, 26*: "Și pe asupritorii tăi îi voi face să-și mănânce carnea lor și să se îmbete de sângele lor ca de vin [...]", și alta din Noul Testament, rostită de Mântuitorul, în *Matei 25, 34-35*: "[...] dintre ei veți ucide și veți răstigni [...] ca să cadă asupra voastră tot sângele drepților de pe pământ [...]". Rostirea stihometrică a îngerului și tonul proclamator ne mențin încă în atmosfera imnică de intronizare.

- *Apocalipsă 19, 1-8*: "Aliluia! Mântuirea și mărirea și puterea sunt ale Dumnezeului nostru! Pentru că adevărate și drepte sunt judecățile Lui! Pentru că a judecat pe desfrânata cea mare și a răzbunat sângele robilor Săi din mâna ei [...] Aliluia! Și fumul focului în care arde ea, se suie în vecii vecilor [...] Amin! Aliluia! Lăudați pe Dumnezeul nostru toți slujitorii Lui, cei ce vă temeți de El, mici și mari [...] Aliluia! Pentru că Domnul Dumnezeul nostru, Atotțiitorul, este împărat. Să ne bucurăm și să ne veselim și să-I dăm mărire, căci a venit nunta Mielului și mireasa Lui s-a pregătit, și i s-a dat ei să se înveșmânteze cu vison curat și luminos, căci visonul sunt faptele cele drepte ale sfinților".

- Cu *capitolul 19* din *Apocalipsă* am ajuns la momentul culminant al liturghiei cosmice, care se desfășoară triumfal în ceruri. Cu glasuri de tunete "ca un vuiet de valuri", toate puterile cerești cântă, ca mai sus, imnul triumfal al Împăratului Ceresc, Mirele Bisericii – Hristos, Care Se pregătește pentru biruința finală asupra fiarei, după care va urma sărbătoarea veșnică a nunții euharistice. Biserica - mireasa lui Hristos - va fi înveșmântată în "visonul curat și luminos" al "faptelor celor drepte ale sfinților" ei.

Referitor la natura liturghiilor cerești, sau, mai bine-zis a etapelor

marii liturghii cereşti din *Apocalipsă*, s-a pus - aşa cum am mai arătat - întrebarea dacă autorul oferă nişte imagini pur profetice, sau le-a prezentat după modelul cultului creştin din timpul său?[334] Având în vedere legăturile strânse dintre *Apocalipsă* şi Vechiul Testament, precum şi cele dintre tradiţiile creştine cultice primare şi cultul sinagogal, majoritatea exegeţilor sunt de acord că fragmentele liturgice din cuprinsul acestei cărţi: imnurile, rugăciunile, dialogul liturgic şi actele de cult, reprezintă nişte realităţi deja cunoscute şi aflate în uzul liturgic al Bisericii veacului apostolic.[335]

Apocalipsă 22, 20; I Corinteni 16, 22; Didahia 10, 5: "Maranatha":

- *Apocalipsă 22, 20*: "Cel ce mărturiseşte acestea zice: *Da, vin curând. Amin*! Vino, Doamne Iisuse!"

- *I Corinteni 16, 22*: "Cel ce nu iubeşte pe Domnul să fie anatema! (Maran atha! Domnul vine)",

- *Didahia 10, 5*: "Să vină harul şi să treacă lumea aceasta! Osana, Dumnezeul lui David! Dacă este cineva sfânt, să vină! Dacă nu este, să se pocăiască! Maran atha. Amin!".

Formula aramaică "Maran atha" prezentată în textele de mai sus, tot în limba aramaică, se scrie în două feluri:

- „Maraná ta" (cu verbul la imperativ) ;

- „Maran athá" (cu verbul la indicativ perfect).

Este o formulă imnică de invocare, perfect asortată tezaurului imnologic al *Apocalipsei*. Autorul o inserează în treducere, în *cap.22, 20* preferând sensul primei variante aramaice: „Domnul nostru, vino!" Sensul acestei invocări este acelaşi cu cel al textelor citate mai sus (*I Corinteni 16, 22 şi Didahia 10, 5*):[336] Hristos, Cel aşteptat în mod pascal, va şi veni în chip pascal (cf. *Fapte 1, 11*) şi, deşi venirea Lui e hotărâtă şi sigură (*Matei 24, 27-31.36-39.44; Apocalipsă 1, 7*), Cel ce va veni nu încetează totuşi să fie mereu şi permanent pascal (euharistic) prezent în mijlocul Bisericii Sale: "[...] iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacului. Amin", (*Matei 28, 20*).

Capitolul V

FORMULE DOXOLOGICE ÎN NOUL TESTAMENT

Din cuprinsul Noului Testament rezultă că pe lângă marile imnuri teologice, fondul liturgic al Bisericii primare mai cuprindea şi alte expresii liturgice cu caracter imnic, pe care le găsim fie ca formule de început ale imnurilor, sub forma "binecuvântărilor": "Binecuvântat fie Dumnezeu [...]", fie în cuprinsul acestora, ca formule proclamative: "Aliluia!", fie la sfârşit, rostite ca răspunsuri liturgice: "Amin!", "Doamne miluieşte!", sau ca exclamaţii cu caracter liturgic: „Osana!" ş.a.

Multe din aceste expresii imnice sunt moştenite din tradiţia liturgică iudaică, mai ales din Psalmi, dar destul de timpuriu, creştinismul primar şi-a format o zestre proprie liturgică, într-un elan duhovnicesc extrem de efervescent şi de prolific în domeniul creaţiilor pur creştine, putându-se vorbi chiar de o tradiţie liturgică creştină a veacului apostolic. Fondul liturgic-imnologic al *Apocalipsei* este o dovadă grăitoare în acest sens.

În cadrul liturghiei creştine, sau în ritualul săvârşirii tainelor, erau utilizate anumite formule doxologice existente în textele evanghelice, sau în celelalte scrieri noutestamentare:

1. - În textele evanghelice:

Cea mai scurtă formulă doxologică:"În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh şi acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!" sau: "Mărire Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh şi acum şi pururea şi în vecii vecilor, Amin!", a fost preluată din cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos, de instituire a Tainei Sfântului Botez: "Drept aceea, mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (*Matei 28, 19*).

Această formulă a constituit un puternic argument pentru Sfinţii Părinţi şi teologii de la Sinodul I Ecumenic (*Niceea - 325*), împotriva ereticului Arie.[337]

2. - În Epistolele pauline:

Sfântul Apostol Pavel a utilizat multe formule liturgice în Epistolele sale sub formă de doxologii, formule de binecuvântare şi invocări finale de binecuvântare, din care reproducem pe cele mai reprezentative :

- Formule de binecuvântare la începutul Epistolelor:

Cu excepţia *Epistolei către Evrei*, în toate Epistolele pauline, chiar în versetele de început, se repetă formula: "Har vouă şi pace de la Dumnezeu, Tatăl nostru, şi de la Domnul nostru Iisus Hristos!"

- Doxologii în cuprinsul Epistolelor pauline sunt doar două:

- *Romani 16, 27*: "Unuia înţeleptului Dumnezeu, prin Iisus Hristos, fie mărirea în vecii vecilor. Amin!"

- *Evrei 13, 21*: "Căruia fie mărirea în vecii vecilor. Amin!".

Se cuvine să notăm că acestea nu sunt singurele formule doxologice, sau de binecuvântare paulină în cele două Epistole. De pildă în *Romani 11, 36*, Apostolul a redat doxologia imnului treimic inserat la sfârşitul părţii dogmatice a Epistolei: "A Lui să fie mărirea în veci. Amin!" Tot aşa, în *cap.15, 33* există o binecuvântare personală paulină: „Iar Dumnezeul păcii să fie cu voi cu toţi. Amin!", iar în *cap.16, 20, 24*, se repetă o altă binecuvântare personală: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos să fie cu voi [cu toţi]. Amin!"

Aceeaşi binecuvântare părintească o întâlnim şi în *Evrei 13, 25*: "Harul fie cu voi cu toţi! Amin!". În realitate, există mult mai multe asemenea formule, dar, cum spuneam, le reproducem doar pe cele oarecum "mai oficiale".

- Invocări pauline, ca formule de binecuvântare:

Întrucât sunt foarte multe, reproducem selectiv, spre exemplificare, doar două mai importante:

- *I Corinteni 16, 22-23*: "Maran atha! (Domnul vine). Harul Domnului nostru Iisus Hristos cu voi".[338]

- *II Corinteni 13, 13*: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu Tatăl şi împărtăşirea Sfântului Duh, să fie cu voi cu toţi!"

Formula respectivă a devenit foarte familiară pentru toată lumea, fiind uşor de recunoscut în cadrul Sfintei Liturghii, unde ocupă, încă din veacul apostolic, un loc central.

-În Epistolele sobornicesti:

În Epistolele sobornicesti, majoritatea binecuvântărilor de început sunt în genul: "Har, milă şi pace [...] de la Dumnezeu Tatăl şi de la Iisus Hristos [...]"[341339]

În cadrul acestor Epistole, există doar două binecuvântări de încheiere, redate ca salutări finale:

- *I Petru 5, 14*: „Pace vouă tuturor celor în Hristos Iisus. Amin!

- *III Ioan 15*: „Pace ţie!"

Ambele formule pot fi astăzi recunoscute în toate slujbele bisericeşti, îndeosebi în Sfânta Liturghie.

3. - Doxologii de încheiere:

Şi acestea sunt doar două şi se aseamănă mult cu cele pauline:

- *II Petru 3, 18*: "A Lui este mărirea, acum şi în ziua veacului! Amin!"

- *Iuda 25*: "Singurului Dumnezeu, Mântuitorul nostru, prin Iisus Hristos, Domnul nostru - slavă, preamărire, putere şi stăpânire, mai înainte de tot veacul şi acum şi întru toţi vecii. Amin!"

4. - Binecuvântări şi doxologii în Apocalipsă:

- *Apocalipsă 1, 4-5*: "Har vouă şi pace de la Cel ce este şi Cel ce era şi Cel ce vine şi de la cele şapte duhuri, care sunt înaintea scaunului Lui şi de la Iisus Hristos [...]"

- *Apocalipsă 4, 8*: "Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Dumnezeu, Atotţiitorul [...]"

- *Apocalipsă 7, 12*: "Amin! Binecuvântarea şi mărirea si înţelepciunea

şi mulţumirea şi cinstea şi puterea şi tăria - Dumnezeului nostru, în vecii vecilor. Amin!"

- *Apocalipsă 19, 1, 3, 4-5*: "Aliluia! Mântuirea şi mărirea şi puterea sunt ale Dumnezeului nostru [...] Aliluia![...] Amin! Aliluia! Lăudaţi pe Dumnezeul nostru toţi slujitorii Lui [...]"

- *Apocalipsă 19, 6*: "Aliluia! Pentru că Domnul Dumnezeul nostru, Atotţiitorul, împărăţeşte".

- *Apocalipsă 22, 20-21*: "Amin! Vino, Doamne Iisuse Harul Domnului nostru Iisus Hristos, cu voi cu toţi! Amin!"

Chiar dacă majoritatea proclamaţiilor şi doxologiilor *Apocalipsei* provin - aşa cum ne putem da seama - din cultul sinagogal iudaic, ele s-au păstrat aproape fără nici o schimbare în cultul creştin, până în zilele noastre.[340]

Din cele expuse cu privire la imnologia creştină a veacului apostolic, rezultă că atât imnurile creştine, cât şi formulele doxologice din cuprinsul Noului Testament nu sunt doar simple creaţii lirice inspirate, ci veritabile dovezi care, pe de o parte, probează existenţa unei viguroase vieţi teologice şi liturgice a Bisericii primare, în multe privinţe net superioară celei de astăzi, iar pe de altă parte, atestă acurateţea marilor adevăruri ale credinţei creştine, într-o perioadă destul de obscură din istoria Bisericii, cunoscută sub numele de iudeo-creştinism. Sunt cele mai originale modalităţi prin care a ajuns până la noi exprimarea simplă, plăcută, dar extrem de precisă a temelor fundamentale ale creştinismului: întruparea Mântuitorului, soteriologia şi eshatologia Bisericii, nu prin canalele clasice (textele biblice dogmatice şi liturgice matematic şi riguros manipulate de teologi), ci prin poezie şi cântare.

Poezia creştină n-a rămas tributară celei ebraice, ci s-a dezvoltat în funcţie de intensitatea "închinării celei duhovniceşti", pe care a reuşit să o exprime aşa cum era: "în duh şi în adevăr".

Partea a V-a

JERTFA „PÂINII VIEŢII"

Capitolul I

PÂINE ŞI PEŞTE LA BETSAIDA-IULIA

Oriunde Îşi purta paşii, Mântuitorul Iisus Hristos era urmat de mari mulţimi de oameni. El străbătea satele şi oraşele Ţării Sfinte, "[...] învăţând în sinagogile lor şi propovăduind Evanghelia Împărăţiei şi tămăduind toată boala şi toată neputinţa în popor. Şi s-a dus vestea despre El în toată Siria şi aduceau la El pe toţi cei ce se aflau în suferinţe [...] şi El îi vindeca. Şi mulţimi multe mergeau după El, din Galileea, din Decapole, din Ierusalim, din Iudeea şi de dincolo de Iordan" (*Matei 4, 23-25 şi loc. par.*).

Sfântul Evanghelist Ioan (*6, 2*) ne spune că toţi aceştia Îl urmau cu o disperată stăruinţă pe Iisus "pentru că vedeau minunile pe care le făcea cu cei bolnavi". Dar mai erau şi alţii, care doreau ca El să le explice tainele învăţăturii Sale şi-L căutau în secret noaptea (cazul învăţătorului de Lege Nicodim; *Ioan 3, 1-21*); alţii, într-o pornire spontană Îl proclamau public că "El este Hristosul, Mântuitorul lumii" (*5, 42*) şi nici nu bănuiau câtă dreptate aveau; iar alţii (poate că toţi) trăgeau nădejde ca El să fie Eroul naţional, care va elibera poporul iudeu de sub stăpânirea romană, iar El, Mesia-rege, să reînvie glorioasele timpuri davidice de odinioară (*6, 14-15; cf. 12, 13 şi loc. par.*).

Tuturor însă, Iisus le va răspunde în felul Său, cu fapta şi cu cuvântul, că El este cu mult mai mult decât un făcător de minuni, un erou insurgent, sau chiar un rege pământesc (cf. *Ioan. 5*). Feptele (lucrările) Lui Îl atestă ca Dumnezeu atotputernic (*5, 36*) şi Însuşi Tatăl Cel ceresc, Care L-a trimis în lume, confirmă scest lucru (*5, 37*).

Minunea înmulţirii celor cinci pâini şi doi peşti şi săturarea cu ele a peste cinci mii de suflete (*Ioan 6, 1-15*), constituie încă o dovadă a atotputerniciei şi dumnezeirii Sale, precum şi un ales preludiu la o înaltă lecţie de teologie, pe care Domnul o va preda atât ucenicilor Săi, cât şi imensului auditoriu ambulant, gata oricând să "ocolească pământul şi marea" spre a-L privi şi asculta.

Această minune constituie singurul moment din activitatea publică a Mântuitorului, dinainte de ultima Sa "suire" la Ierusalim, care este relatat de toate cele patru Evanghelii.[341] Evangheliștii Matei și Marcu notează chiar două asemenea minuni, la cealaltă (*Matei 15, 32-38; Marcu 8, 1-8*), Iisus înmulțind șapte pâini și "puțini peștișori" și săturând cu ele patru mii de bărbați, afară de femei și de copii.

Mai multe indicii din textul Evangheliei a patra sugerează că autorul ei a cunoscut și a folosit relatările despre înmulțirea pâinilor ale Sfântului Marcu (pe care le-au folosit și Matei și Luca, acesta reținând însă, ca și Ioan, numai o singură minune).

Deosebirile dintre Sfinții Marcu și Ioan în privința acestei relatări sunt minore: Sfântul Ioan, ca și în alte locuri, ține să sublinieze și cu acest prilej că Cel ce are inițiativa este Iisus (*vers.5*) și că Domnul este absolut liber în lucrările Sale.

În privința locului și timpului săvârșirii acestei minuni, trebuie să ținem cont de textul din *Ioan 6, 17* și cel din *Luca 9, 10* și s-o localizăm în partea de nord-est a Lacului Ghenizaret, lângă Betsaida-Iulia.[342] Denumirea de "Marea Tiberiadei",[343] dată de Sfântul Evanghelist Ioan Lacului Ghenizaret, mai apare doar o singură dată în Noul Testament, în textul din *Ioan 21, 1*.

Evanghelia a patra nu ne spune cum a ajuns Domnul cu Apostolii Săi în aceste locuri singuratice. Aflăm în schimb de la sinoptici că a venit cu corabia, traversând lacul, din dorința de a Se retrage din mijlocul mulțimii care-L asalta. Dar n-a fost să fie așa, pentru că, urmând țărmul nordic, mulțimea o ia pe jos (cf. *Matei și Marcu*), în direcția în care plecase Iisus cu corabia, neînțelegând să-I lase puțin răgaz să Se odihnească. Aparent, poporul Îl urma pe Iisus pentru că "mulți au crezut în numele Lui [...]" (*Ioan 2, 23*), dar din *cap. 6, 2b*, ne dăm seama că nu credința îi îndemna la aceasta, ci, așa cum am mai spus, numai faptul "că vedeau minunile pe care le făcea cu cei bolnavi".

Trecând "dincolo", Iisus "S-a suit în munte și a șezut acolo cu ucenicii Lui" (*vers.3*). Între "muntele" de aici și "locul pustiu" din *Matei 14, 13* și *Marcu 6, 32*, nu e nici o contradicție, pentru că ținutul respectiv este deopotrivă și muntos și pustiu. De altfel, în relatarea celei de-a doua

minuni, în *Matei 15, 29*, ni se spune același lucru, că Iisus S-a suit "în munte și a șezut acolo".

Unii exegeți văd în „suirea" lui Iisus în munte, o aluzie la Moise (cf. *vers.31*) și la Muntele Sinai: "Iisus încheie noul Exod, suindu-Se și șezând pe "munte", locul sălășluirii slavei lui Dumnezeu (cf. *2, 11*). Pe acest nou Sinai, El Se oprește și Se revelează (cf. *Ieșirea 19-20*).[344]

Faptul că Iisus "a șezut" exprimă un obicei firesc al Domnului de a sta așezat când vorbea mulțimilor (aceasta fiind și poziția rabinilor și a învățătorilor de lege în timp ce învățau).

"Și era aproape Paștile, praznicul iudeilor", ține să precizeze mai departe (*vers.4*) Sfântul Ioan. Este de fapt, al doilea Paști din timpul activității Domnului, menționat în Evanghelia a patra (primul apare în *Ioan 2, 13 ș.u.*). Același lucru îl spun - indirect - și sinopticii, îndeosebi Sfinții Matei (*14, 19*) și Marcu (*6, 39*), notând că mulțimea s-a așezat „pe iarbă verde"(Sf. Marcu). Aceasta înseamnă că era în luna aprilie (Nissan), pentru că imediat după aceea iarba se usca în acele locuri. Și Sfântul Ioan precizează că "era multă iarbă în acel loc"(*vers.10*).

Faptul că Sfântul Evanghelist Ioan a amintit aici de sărbătoarea Paștilor, nu înseamnă că el ar fi avut în vedere numai "praznicul iudeilor", ci cu totul altceva. Ca unul care privea toate din perspectiva Învierii, nu se putea ca el să nu pună minunea înmulțirii pâinilor, urmată de cuvântarea despre Pâinea vieții, în legătură cu Paștile Bisericii.[345]

S-ar putea spune, de fapt, că în acest context, menționarea de acum a Paștilor, de către autorul acestei Evanghelii, a fost motivată mai degrabă teologic decât cronologic,[346] pentru că "pâinea pe care Stăpânul este pe punctul de a o da poporului, idealizează, depășind Paștile ebraic și situează marea minune sub semnul banchetului euharistic creștin".[347]

În aceeași manieră trebuie să înțelegem și *vers.5*: „Deci, ridicându-Și ochii și văzând că mulțime multă vine către El [...]"

Faptul fizic al apropierii mulțimilor de Iisus poate fi interpretat, pe de o parte, ca o profeție mesianică împlinită, prin participarea tuturor popoarelor la ospățul mesianic (cf. *Isaia 2, 2-3; 25, 6; 56, 6-8; 60, 11-14; Zaharia 8, 20; 14,16*), iar pe de altă parte, ca o prefigurare a împlinirii propriei profeții a Mântuitorului, când zicea: "Și zic vouă că mulți de la

răsărit şi de la apus vor veni şi vor sta la masă cu Avraam, cu Isaac şi cu Iacov în împărăţia cerurilor" (*Matei 8, 11; cf. Luca13, 28-29*).

Potrivit relatării Sfântului Ioan, văzând Iisus că mulţimea se apropie, ia imediat iniţiativa hrănirii ei. Sinopticii, dimpotrivă, spun că înainte de a-i hrăni, Iisus i-a învăţat multe, vindecându-i apoi şi pe cei bolnavi, aduşi acolo. Totodată ei reproduc mai în amănunt şi dialogul dintre Iisus şi Apostoli cu privire la necesitatea "slobozirii" mulţimii să-şi procure de mâncare, ziua fiind pe sfârşite. În acest caz, iniţiativa ar fi avut-o Apostolii (*Matei 14, 15; Marcu 6, 35-36*).[348]

Spre deosebire de sinoptici, Sfântul Evanghelist Ioan nu se opreşte la aceste detalii; el vrea să ajungă cât mai repede le cuvântarea despre Pâinea vieţii. Din punctul lui de vedere, minunea înmulţirii pâinilor constituie cea mai potrivită introducere a acestei ample cuvântări. De aceea, la Sfântul Ioan, Iisus are iniţiativa hrănirii acestei mulţimi flămânde: "Ca Unul Care ştie că omul are nevoie şi de hrană materială, nu-i poate lăsa lipsiţi de ea pe cei ce-L caută (cf. *Matei 6, 32-33*). Dar, odată cu ea, le va da şi hrana spirituală, cea care rămâne spre viaţa veşnică (*vers.27*)".[349]

"De unde vom cumpăra pâine ca să mănânce aceştia? "îl întreabă Iisus pe Apostolul Filip (*vers.56*). Domnul ştia ce va face şi cum va hrăni mulţimea, dar pune această întrebare ca Apostolii să-şi dea seama că aceeşă problemă, în condiţiile date, era imposibil de rezolvat prin mijloace omeneşti. Întrebarea pusă cerea un răspuns prompt, decis, direct: "De la Dumnezeu!" Era un răspuns al credinţei.[350] Sfântul Apostol Filip, atunci, n-a putut trece examenul acestei "încercări" (*vers.6*) şi răspunde cu un simplu calcul omenesc: "Pâini de două sute de dinari nu le vor ajunge, ca să ia fiecare câte puţin" (*vers.7*).[351]

Acest mini-dialog crează un paralelism între episodul ioaneic de aici şi alte episoade din istoria Exodului, cum ar fi minunea manei din pustie (*Ieşirea 16*), sau cea a prepeliţelor (*Numerii 11*). Tot ca şi acum, Filip, şi Moise a zis atunci: "De unde să iau şi să dau eu carne la tot poporul acesta?" Comparaţia între Iisus şi Moise o va face însă mulţimea la Capernaum, a doua zi după minunea înmulţirii pâinilor (*vers. 30-31*). Pentru Sfântul Ioan, deosebirea dintre Moise şi Iisus este fundamentală, precum fundamentală este şi deosebirea dintre mană şi "pâinea cea

adevărată", sau "Pâinea vieţii" pe care Tatăl o dă din cer (*vers.32*) şi Care este Hristos.

Auzind discuţia, Apostolul Andrei face o rapidă investigaţie prin mulţime,[352] apoi intervine, anunţând rezultatul: "Este aici un băiat care are cinci pâini de orz şi doi peşti. Dar ce sunt acestea la atâţia?" (*vers.9*). Această intervenţie nu face decât să accentueze incapacitatea omenească de a ieşi din impas.

„Băiatul"[353] de care vorbeşte Sfântul Andrei, nu este amintit de sinoptici. Menţionarea sa în Evanghelia după Ioan depăşeşte realitatea istorică, din două puncte de vedere: pe de o parte, prin relatarea acestui fapt suplimentar, Sfântul Ioan evidenţiază mai bine decât sinopticii, paralelismul dintre această minune şi *IV Regi 4, 42-44*, unde Proorocul Elisei, cu douăzeci de turte de orz şi un săcuşor de grăunţe de grâu proaspăt, ce i-au fost aduse de un om, a săturat o sută de oamni şi a mai şi rămas.

Pe de altă parte, ofranda acestui băiat care aduce pâinile şi peştii, poate fi o aluzie la ritualul euharistic.[354] În acest sens, Sfântul Justin Martirul (*Apologia I, 65; 67*) ne informează că încă de la începuturile Bisericii, pâinea şi vinul pentru Sfânta Euharistie erau aduse ca ofrandă la biserică, de către credincioşi,[355] ceea ce se întâmplă şi în zilele noastre.

Pâinile aduse spre a fi înmulţite sunt în număr de cinci (ca şi în practica liturgică prezentă: cinci prescuri la Litie şi tot cinci pentru Sfânta Liturghie) în toate Sfintele Evanghelii; de asemenea şi cei doi peşti. Elementul care accentuează şi mai mult paralelismul cu minunea lui Elisei, este detaliul menţionat de Sfântul Ioan cu privire le calitatea pâinilor, care erau din orz. Corelând acest amănunt cu precizarea evanghelistului: „Si era aproape Paştile, praznicul iudeilor!" (*vers.4*), mai apare încă un paralelism: în Vechiul Testament, în fiecare an, de Paşti, se aducea la templu "darul legănat", adică un snop de orz, pârga secerişului (cf. *Leviticul 23, 10-13.15*). Tot aşa şi acum, pâinişoarele de orz ar putea fi considerate ca o pârgă euharistică a marelui "seceriş" de care pomeneşte Iisus în *Matei 9, 37-38; Luca 10, 2 ş.u.; Ioan 4, 35 ş.u.* Deşi pâinea de orz era pâinea ieftină, a oamenilor săraci,[356] prin actul binecuvântării Domnului, cele cinci pâinişoare modeste vor constitui

o hrană mult mai prețioasă decât mana din pustie, prefigurând pâinea euharistică.

Cât despre pești, atât în pericopa de față, cât și în *Ioan 21, 9 ș.u.*, ei sunt alături de pâine, hrana pe care o dă Domnul și după Înviere Ucenicilor Săi (și pe care o mănâncă El însuși: *Luca 24, 41-43*; aici peștele fiind asociat cu mierea), constituind și ei un foarte semnificativ simbol euharistic: "Pe țărmul Mării Tiberiadei, Hristos înviat îi așteaptă pe ucenici cu "jar pus jos și pește pus deasupra": marea în care se reflecta cerul, lacul Ghenizaret rotund ca cerul, roșeața jărateculuí (strălucirea roșului ceresc [...], peștii, simbolul omului născut din apa și foc, prânzul împărțit în bucuria "nebună" a nemuririi, iată deja Împărăția lui Dumnezeu".[357] În vechea și Sfânta Tradiție creștină, peștele este folosit frecvent ca simbol al lui Hristos și al Sfintei Euharistii, precum și al "omului nou" născut prin apa Botezului și prin focul Duhului Sfânt (*Matei 5, 11 și loc. par.*). Știm că în antichitatea creștină, încă din veacul apostolic, „IHTYS" (pește) era anagrama Mântuitorului, însemnând: "Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul". Acest simbol era folosit ca mijloc de recunoaștere între creștini, în epoca persecuțiilor. Dar, el mai apare și în contextul Botezului, exprimând starea celui încreștinat, ca renăscut din "apa vie". Tertulian va spune în acest sens: „Dar noi, mici peștișori, ne naștem în apă".[358]

În arta veche evreiască, unde apa era reprezentată plină de pești, aceștia simbolizează reînvierea,[359] iar în "Epistola lui Barnaba" găsim o altă prețioasă mărturie despre semnificația peștilor în apele vii ele Botezului creștin (totul este sugerat de profeția din Iezechiel 47, 8-9 ș. u.): "Această apă, răspândindu-se în Galileea, va sfinți (aghiázei) apele și orice suflet (psihé) spre care va veni această apă va trăi și va fi vindecat (iathésetai).[360] În această scriere, textul lui Iezechiel este prescurtat și puțin modificat: termenul „yghiázei" (a vindeca), a fost înlocuit cu "aghiásei" (a sfinți), iar expresia lui Iezechiel: „Pánta psihé ton zoón", care desemnează "animalele vii" este redusă la " Pánta psihé", care înseamnă "orice suflet", adică peștii, sau cei ce se botează.[361] Este foarte clar că și acest text a inspirat temele baptismale ale creștinismului primar și e posibil ca el să fie în strânsă legătură și cu cele două pericope despre pescuirile minunate: Ioan 21, 1-14[362] și Luca 5, 1-11.[363]

Primind deci ofranda celor cinci pâini și doi pești, Iisus poruncește: "Faceți pe oameni să se așeze" (*vers.10 a*). La *Marcu 6, 39* porunca este de a-i grupa "cete, cete", iar la *Luca 9, 14* este vorba de cete de câte cincizeci de inși, astfel că s-a putut calcula mai ușor numărul celor hrăniți în mod minunat de Domnul: "Deci au șezut bărbații în număr ca la cinci mii" (*vers.10b*). În *Matei 14, 21* se precizează că erau "cinci mii de bărbați, afară de femei și de copii", iar în *15, 38*, unde relatează despre a doua minune, erau "patru mii de bărbați, afară de femei și de copii".

"Și Iisus a luat pâinile și, mulțumind, a dat celor ce ședeau; asemenea și din pești, cât au voit" (*vers.11*). "Aceasta este redarea exactă e originalului grecesc el acestui verset, după ediția critică. În ediția sinodală este dat un text armonizat cu cel al sinopticilor".[364] Într-adevăr, la aceștia din urmă textul este mai amplu: „Și luând cele cinci pâini și cei doi pești, privind la cer, a binecuvântat și a frânt pâinile și le-a dat ucenicilor, ca să le pună înainte, asemenea și cei doi pești i-a împărțit tuturor". (*Marcu 6, 41; Matei 14, 19; Luca 9, 16*). În ambele situații, sensul euharistic al actului săvârșit de Iisus este foarte evident.

Deosebirea cea mai importantă dintre Sfântul Ioan și sinoptici este că el nu menționează frângerea pâinilor și nici pe Ucenici ca distribuitori ai acestora. La Ioan, așa cum am mai spus, Iisus acționează independent și fără asistența Apostolilor (această deosebire este anihilată prin formularea armonizată din ediția sinodală).

Sfântul Ioan ține astfel să accentueze că Iisus este Cel ce dă pâinea minunată, care se înmulțește în mâinile Sale, astfel încât nu numai că se satură cu toții, ci mai și rămâne din belșug.[365]

O altă deosebire față de sinoptici este aceea că, după Ioan, rămășițele sunt adunate la porunca expresă a lui Iisus, motivată prin cuvintele: "ca să nu se piardă ceva" (*vers.12*). Iar Apostolii - ne spun toate cele patru evanghelii - au adunat și au umplut douăsprezece coșuri de fărâmituri. Sfântul Ioan mai adaugă că acestea "au rămas din cele cinci pâini de orz" (*vers.13b*).

Deci, pâinea dată de Iisus, spre deosebire de mana din pustiu (*cf. Ieșirea 16, 20*), trebuie adunată, căci ea nu se strică.

Pornind de la faptul că Sfântul Ioan a omis mențiunea că Iisus a frânt pâinea, realizăm că în concordanță cu specificul (față de sinoptici)

Evangheliei sale, relatarea lui conține importante indicii euhanstice proprii și anume:[366]

1.Iisus primește pâinile, le binecuvântează și le împarte personal mulțimii;

2.Utilizarea verbului "euharistéo", în loc de "euloghéo", care apare la sinoptici (dar și la ei apare " euharistéo" în relatarea celei de-a doua înmulțiri a pâinilor: *Matei 15, 36; Marcu 8, 6*);

3.Folosirea, în *vers.12-13*, a termenilor „sinágo" (a aduna)[367] și „klásmata" (fărâmituri), termeni preluați din ritualul euharistic al Bisericii primare;[368]

4.Porunca lui Iisus de a aduna rămășițele, simbol, pe de o parte, al bogăției darului lui Hristos, iar pe de altă parte, al adunării laolaltă (în Biserică) a fiilor lui Dumnezeu "cei împrăștiați" (*Ioan 11, 52*);[369]

5.Expresia "ca să nu se piardă ceva" (*vers.12b*), care amintește de caracterul sacru al părticelelor euharistice și grija deosebită a Bisericii primare - precum și a Bisericii Ortodoxe până astăzi - de a le feri de orice profanare;

6.Numărul de douăsprezece coșuri de fărâmituri, în relație indirectă cu numărul semințiilor israelite și directă cu numărul Apostolilor, evidențiază plenitudinea pâinii euharistice și faptul că din ea sunt săturați nu numai cei cinci mii de bărbați, ci toți oamenii.

Aceste elemente nu fac decât să anunțe indirect, bogata învățătură euharistică, pe care Mântuitorul o va da în ampla Sa cuvântare despre "Pâinea vieții", la care ne vom referi în cele ce urmează.

Capitolul II

"PÂINEA CARE SE POGOARĂ DIN CER"

Deși se referă pe larg la întâmplările din seara Cinei celei de Taină, totuși Evanghelia a patra nu ne spune nimic despre instituirea Sfintei Euharistii (o altă deosebire față de sinoptici). Faptul este explicabil. Scriindu-și Evanghelia spre sfârșitul veacului apostolic, când păgânii, neînțelegând nimic despre împărtășirea creștinilor cu Trupul și Sângele Domnului, îi acuzau pur și simplu de antropofagie (canibalism), Sfântul Ioan Teologul evită prudent să expună în opera sa cuvintele Mântuitorului cu privire la pâinea și paharul Euharistiei. *Didahia* ne informează că în perioada redactării Evangheliei a patra, Biserica a statornicit deja o foarte strictă disciplină euharistică.[370]

În schimb, autorul Evangheliei a patra redă, în *cap.6, 22-59*, minunata cuvântare a Domnului despre "Pâinea care se pogoară din cer", sau despre "Pâinea vieții", oferindu-ne astfel textul cel mai bogat și mai clar cu privire la Sfânta Euharistie din întreg Noul Testament.

Această cuvântare este precedată de o introducere (*vers.22-24*) și are două părți mari: prima, cuprinsă între *vers.25-47*, iar a doua, între *vers.48-59*, care cuprinde învățătura propriu-zisă despre Sfânta Euharistie.[371] Prima parte a cuvântării constituie preludiul celei de-a doua.[372]

Ideea centrală din partea întâi constă în prezentarea ce Și-o face Mântuitorul Iisus Hristos, afirmând că El este "pâinea cea vie care S-a pogorât din cer" și învățând că Se dă pe Sine însuși celor ce cred în El, ca mâncare duhovnicească, spre viața veșnică. Această învățătură este expusă mai întâi prin comparație cu mana din pustie (*vers.25-40*), iar apoi apărată împotriva obiecțiunilor "iudeilor" (*vers.41-47*). Mai departe, printr-o scurtă recapitulare (*vers.48-50*), se face trecerea la partea a doua a cuvântării, care cuprinde învățătura despre Sfânta Euharistie.[373]

După minunea înmulțirii celor cinci pâini și doi pești, Iisus i-a trimis pe Apostoli cu corabia, de cealaltă parte a lacului Ghenizaret (*vers.16-*

21), iar El S-a retras, singur, în munte (*vers.15*). Crezând că Domnul a rămas aproape de locul unde înmulțise pâinile, mulțimea a rămas și ea pe loc, dar a doua zi nu L-au mai găsit acolo. Întrucât i-au văzut pe Apostoli că s-au îndreptat spre Capernaum (*vers.17*), oamenii au bănuit că și Iisus a mers acolo, pe o cale știută numai de El (dar și de noi, cf. *vers.16-21*:- minunea umblării pe apă).

Sosind atunci niște corăbioare dinspre portul orașului Tiberias,[374] "în apropiere de locul unde ei mâncaseră pâinea, după ce Domnul mulțumise" (*vers.23*),[375] mulțimea s-a îmbarcat,[376] îndreptându-se spre Capernaum, spre a-L căuta aici pe Domnul.[377] Găsindu-L, în sfârșit, Îl întreabă: "Rabbi (adică: Învățătorule), când ai venit aici?" (*vers.23b*). El însă nu le răspunde la această întrebare, ci le reproșează interesele exclusiv materiale care i-au pornit în căutarea Sa: "Adevărat, adevărat zic vouă: Mă căutați nu pentru că ați văzut minuni (mai corect, semne), ci pentru că ați mâncat din pâini și v-ați săturat" (*vers.27*). Așa cum nici altădată n-au înțeles semnele săvârșite de Iisus, nici acum n-au priceput semnul minunatei înmulțiri a pâinilor: anume că Dumnezeu vrea să le dea o hrană cerească și că Iisus este Cel Care dă și Care Se dă ca pâinea cea adevărată.[378]

În orbirea lor sufletească, oamenii s-au arătat mai interesați de pâine, decât de Dătătorul pâinii. De aceea, Iisus le și spune că El este Dătătorul hranei celei adevărate: "Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru mâncarea ce rămâne spre viața veșnică și pe care o va da vouă Fiul Omului, căci pe El L-a pecetluit Dumnezeu-Tatăl" (*vers.27*). Acest verset anunță tema cuvântării ce urmează. Ideile enunțate aici: opoziția dintre pâinea materială, pieritoare și Pâinea vieții; Iisus - Fiul Omului este Cel ce deține și dăruiește Pâinea vieții; misiunea Sa mântuitoare Îi este încredințată de Tatăl, Căruia Îi aparțin toate inițiativele dumnezeiești; Fiul îndeplinește cu desăvârșită iubire și ascultare mandatul Tatălui, vor fi expuse pe larg în continuare, în sinagoga din Capernaum (*vers.59*).

Așadar, hrana pe care mulțimea o mâncase cu o zi înainte, chiar dacă a fost dăruită în mod minunat de Dumnezeu, ea nu e decât o mâncare pieritoare. Deci nu această hrană trebuie avută în vedere!

"Mâncarea ce rămâne" este cu totul altceva. Opoziția dintre cele

două "mâncări" din *vers.27*, este paralela celei din *Ioan 4, 13-14*, dintre apa pământească și apa pe care o dă Iisus.

Titlul de "Fiul Omului" pe care Și-l dă Iisus aici, apare în Evanghelia a patra de patru ori: *1,51; 3,13; 6, 27 și 62*. Spre deosebire de conotația eshatologică pe care o are în mod frecvent acest titlu la sinoptici, ea nu este aceeași în cazul de față. Aici nu e vorba de viitorul eshatologic; viitorul „(o) va da" exprimă timpul de după "preamărirea" lui Iisus (*7, 39*).[379]

"Pecetluirea" Fiului Omului de către Dumnezeu Tatăl este un act pe cât de real, pe atât de deosebit: Botezul Domnului în Iordan și pogorârea, ca un porumbel, a Duhului Sfânt peste El în acel moment (*Ioan 1, 32-34*). Este momentul când "L-a uns Dumnezeu cu Duh Sfânt și cu putere" (*Fapte 10, 38; cf. Isaia 61, 1-2*) pe Fiul Său și "L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viața veșnică" (*Ioan 3, 16*).

Ascultătorii nu înțeleg însă cuvintele lui Iisus și, cu gândul că dacă El i-a îndemnat: "Lucrați [...]", le va da probabil noi porunci pe lângă cele moștenite de la Moise, Îl întreabă: "Ce să facem ca să săvârșim lucrările lui Dumnezeu?" (*vers.28*). Legea lui Moise era prin excelență o lege a faptelor. Iudeii credeau că îndreptarea vine "din faptele Legii", adică prin împlinirea minuțioasă a prescripțiilor mozaice. Dar Hristos, dătătorul Legii harului, opune acestor "lucrări", singura "lucrare a lui Dumnezeu", credința deplină în Fiul Său: "Iisus a răspuns și le-a zis: *Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu ca să credeți în Acela pe Care El L-a trimis*"(*vers.29*). Auditoriul nu neagă - deocamdată - că Iisus ar fi trimisul lui Dumnezeu și întemeietorul - ca și Moise - unei Legi Noi, dar Îi cere să-Și dovedească, precum Moise în fața faraonului, pe loc, această pretenție: „deci I-au zis: *Dar ce semn faci Tu, ca să vedem și să credem în Tine? Ce lucrezi? Părinții noștri au mâncat mană în pustie, precum este scris: „pâine din cer le-a dat lor să mănânce"* (*vers.30-31*). Deci, dacă Moise și-a dovedit calitatea de trimis al lui Dumnezeu prin *semnele* (minunile) sale, dintre care este amintită acum minunea manei,[380] I se cere și lui Iisus să facă un *semn* care să-I ateste aceeași calitate de trimis al Domnului. Uitaseră că numai cu o zi înainte *semnul* s-a produs sub ochii lor, iar ei au probat - din păcate numai fizic - autenticitatea lui. Ce *semn* mai doreau de la Iisus, când toată activitatea Lui este plină de *semne* și minuni fără pereche? Concepția aceasta diferită

despre *semne* produce acum o separare a mulțimii de Iisus.[381] El cere o credință necondiționată în persoana și lucrarea Sa, iar mulțimea, înainte de a crede, vrea să "vadă" noi semne și minuni, din ce în ce mai multe și mai senzaționale (cf. *Ioan 20, 29*).

În *vers.31-33*, Iisus contestă interpretarea pe care ei o dau manei (cf. *Ieșirea 16,15; Neemia 9, 15*), învățându-i că mana, nu numai că n-a fost dată israeliților de Moise, ci de Tatăl,[382] dar pentru că venea din cerul-atmosferă,[383] ea nici nu era "pâinea din cer", ci numai o prefigurare, sau o "umbră" a acesteia (cf. *Coloseni 2, 17; Evrei 8, 5; 10, 1*).

Adevărata pâine pe care Tatăl a dat-o din cer și care dă viață lumii este "Cel ce Se pogoară din cer", Hristos, Fiul Omului. El este în Evanghelia a patra: "Cel ce dă viață lumii"; „nașterea de sus"; "apa"; "vița"; "pâinea cea adevărată", etc.

Imediat, mulțimea Îi și cere: "Doamne, dă-ne totdeauna pâinea aceasta!" (*vers.34*). Ei doreau (ca și samarineanca, cf. *4, 15*) numai ceea ce înțelegeau: o pâine materială mai multă și mai bună, pe care Iisus o poate obține - în imaginația lor - de undeva din cer, de la Dumnezeu.

Dar Domnul îi corectează din nou: "Eu sunt[384] Pâinea vieții [...]"[385] (*vers.35*). Acum nu mai zice "pâinea din cer", pentru ca nu cumva mulțimea să înțeleagă iarăși greșit o altă "pâine-mană". Iisus Se prezintă pe El ca "Pâine a vieții", Care Se dă pe Sine tuturor, o dată și pentru totdeauna. Însă din nou ascultătorii Lui s-au dovedit a fi "tari în cerbice și netăiați împrejur la inimă și la urechi [...]" (*Fapte 7, 51*), pentru că refuză să recunoască în El pe Fiul lui Dumnezeu pogorât din cer. Încep "murmurele": "Au nu Acesta este Iisus, Fiul lui Iosif și nu știm noi pe tatăl Lui și pe mama Sa? Cum spune El acum: *M-am coborât din cer?*" (*vers.42; cf. Matei 13, 55-56; Marcu 6, 3; Luca 4, 22*).

În răspunsul Său (*vers.41-48*), Domnul nu-Și neagă omenitatea, după cum nu-Și neagă nici divinitatea, dar repetă clar și răspicat: "Eu sunt pâinea vieții. Părinții voștri au mâncat mană în pustie și au murit. Pâinea care se coboară din cer este aceea din care, dacă mănâncă cineva nu moare" (*vers.48-50*). Cu această nouă revelație, Iisus a deschis perspectiva celei de-a doua părți a cuvântării Sale, cu tema Sfânta Euharistie.[386]

Versetul 51 conține trei sentințe (afirmații) strâns legate între ele,

care, pe de o parte, fac legătura cu partea precedentă, iar pe de altă parte anunță dezvoltarea următoare".[387]

În *prima sentință* se rezumă prima parte a cuvântării: „Eu sunt Pâinea cea vie care s-a pogorât din cer". Expresia "Pâinea cea vie" este sinonimă cu expresia"Pâinea vieții" din *vers.35 și 48*.[388]

A doua sentință repetă în mod pozitiv ideea din *vers.50*: [...] „din care, dacă mănâncă cineva, nu moare"): "Cine mănâncă din Pâinea aceasta viu va fi în veci".

Sentința a treia reprezintă punctul culminant al revelației despre Hristos - Pâinea: „Iar Pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este Trupul Meu".[389] Aici este vorba despre moartea lui Hristos pentru mântuirea lumii (cf. *Ioan 3, 15-16*), ca jertfă adusă de bunăvoie. Dar sensul ei nu se restrânge la moartea de pe cruce a Domnului. În *vers.32* Tatăl "dă" (acum, în prezent) Pâinea cea adevărată. În *vers.51* Fiul zice: "Eu o voi da", ceea ce înseamnă că Jertfa Lui, sângeroasă și unică, va fi dată de El după Înviere, în mod nesângeros și perpetuu oamenilor, ca hrană nepieritoare, adică Sfânta Euharistie. Deci Trupul și Sângele Domnului din Sfânta Euharistie, nu va fi cel de dinainte de patimi și moarte, ci numai cel îndumnezeit prin Jertfă și Înviere.[390]

De reținut că pentru exprimarea "Trupului lui Hristos din Sfânta Euharistie",[391] atât sinopticii, cât și Sfântul Apostol Pavel, folosesc substantivul "sóma" (trup), însă Sfântul Ioan întrebuințează termenul „sárx" " (carne), preluat apoi și de Sfântul Ignatie Teoforul,[392] pentru a reda cuvântul aramaic "bassar", folosit de Iisus.[393]

Semnificația sacrificială și euharistică a *vers.51* reiese nu numai din utilizarea expresiilor: "a da"; "carne" și "pentru viața", ci și din paralelismul lor cu cuvintele de instituire a Sfintei Euharistii: "Acesta este trupul Meu care *se dă* pentru voi [...]" (*Luca 22, 19 b*) și "Acesta este trupul Meu care *se frânge* pentru voi [...]" (*I Corinteni 11, 24*).

Cu *vers.52*, apar alte obiecțiuni la adresa lui Iisus și a cuvintelor Lui: "Deci iudeii[394] se certau între ei, zicând: *Cum poate Acesta să ne dea trupul Lui să-L mâncăm?*".[395]

Învățătura euharistică a fost întotdeauna o piatră de poticnire pentru necredincioși (cf. *3, 4*). Limbajului violent al acestor obiecțiuni, Domnul îi opune un răspuns ferm, repetând întâi negativ (*vers.53*) apoi pozitiv

(*vers.54*) temele enunțate deja: "Adevărat, adevărat zic vouă dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi". Și tot El mai zice în continuare: "Trupul Meu este adevărată mâncare și sângele Meu, adevărată băutură. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru El" (*vers.55-56*).

Observăm că la afirmația despre trupul Fiului Omului (cf. *Daniel 7, 13-14*) este adăugată, de patru ori consecutiv (*vers.53, 54, 55, 56*) și cea despre sângele Său. "Acest lucru indică în mod negreșit Euharistia [...]. Sângele este introdus spre a sugera Euharistia și spre a sublinia faptul că întreaga viață încarnată (a se nota expresia ebraica uzuală "bassar u-dema": carne și sânge) a Fiului lui Dumnezeu întrupat este hrana cea dătătoare de viață".[396] Deci Sfânta Euharistie nu este în nici un caz un simplu simbol,[397] ci însuși Trupul și Sângele lui Iisus Hristos Cel preamărit. El ne unește prin Sfânta Euharistie cu însăși umanitatea Sa îndumnezeită, sădind în ființa noastră viața Lui dumnezeiască. Sfânta Euharistie este "viața în noi" (*vers.53b*), chezășia și germenul vieții veșnice pe care Domnul ne-o va dărui desăvârșit prin învierea din ziua cea de apoi (*vers.54*).

Dar, bineînțeles, că împărtășirea nu operează în mod magic mântuirea cuiva, ci este nevoie și de conlucrarea ("vrednicia") omului cu harul lui Hristos (cf. *I Corinteni 11, 27. 29*).

În *vers.55* ni se explică de ce are viață veșnică cel ce se împărtășește cu Sfânta Euharistie:"Trupul Meu este adevărată mâncare și sângele Meu adevărată băutură", adică:"Trupul Meu și sângele Meu sunt cu adevărat ceea ce trebuie să fie mâncarea și băutura; ele împlinesc funcția ideală, arhetipală a mâncării și băuturii, aceea de a da celor ce le primesc viața veșnică".[398] Prin Sfânta Euharistie se realizează cea mai intimă și mai deplină unire între Hristos și credinciosul care se împărtășește: "Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el"(*vers.56*). În Evanghelia după Ioan, verbul „a rămâne" (ménein) are o importanță deosebită: Tatăl *rămâne* în Fiul (*14,10; cf.10, 38*: "Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl"); Duhul Sfânt rămâne asupra lui Iisus (*1, 32-33*); credincioșii *rămân* în Hristos și El în ei (*6, 56; 15,4*) ș.a.m.d.

Mijlocind o autentică și intimă comuniune cu Hristos, Sfânta

Euharistie este numită și "Împărtășanie", sau "Cuminecătură", iar „a (se) împărtăși" este sinonim cu "a (se) cumineca", ambii termeni redând în românește substantivul grecesc "koinonia" (literal: comuniune) întrebuințat de Sfântul Apostol Pavel pentru Sfânta Euharistie: "Paharul binecuvântării pe cere-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtășirea (koinonia) cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtășirea (koinonia) cu trupul lui Hristos? Deoarece este o singură Pâine, un trup suntem noi, cei mulți; căci toți ne împărtășim din unica Pâine" (*I Corinteni. 10, 16-17*).[399]

Comuniunea cu Hristos prin Sfânta Euharistie este explicată în continuare prin analogie cu comuniunea de viață dintre Tatăl și Fiul: "Precum M-a trimis pe Mine Tatăl Cel viu și Eu viez prin Tatăl, și cel ce Mă mănâncă pe Mine va trăi prin Mine"(*vers.57*). Deci, așa precum Tatăl este sursa vieții Fiului, tot așa, cel ce se împărtășește cu Sfânta Euharistie participă la viața divină, comună Tatălui și Fiului, având acces la taina întrupării,[400] sau cum spune Iisus: "va trăi prin Mine". Adică nu există viață religioasă care să nu fie total dependentă de Hristos".[401]

Vers.58 încheie cuvântarea, reafirmând că Sfânta Euharistie este adevărata "Pâine din cer", în contrast cu mana din pustie și că numai prin ea se poate dobândi viața veșnică: "Aceasta este Pâinea care s-a pogorât din cer, nu precum au mâncat părinții voștri mana și au murit, Cel ce mănâncă această Pâine va trăi în veac".

Vers.60 indică un moment decisiv pentru mulți dintre ucenicii Domnului, care nu erau convinși asupra chemării lor lăuntrice de a-L urma pe Iisus. Precaritatea credinței lor iese acum la iveală, detașându-i definitiv de ceilalți confrați, precum și de Hristos: "Deci mulți dintre ucenicii Lui, auzind, au zis: *Greu este cuvântul acesta![402] Cine poate să-l asculte?*".

Această atitudine ne amintește de ignoranța păgânilor, care asimilau mesele euharistice creștine cu canibalismul. Evident că nu e vorba de trup și sânge în forma lor materială, ci de Trupul lui Hristos devenit duh: "Domnul este duh" zicea și Sfântul Apostol Pavel (*I Corinteni 3, 17*).

Răspunsul lui Iisus la remarca ucenicilor necredincioși nu e redat prea clar: „Vă smintește[403] aceasta? Și dacă veți vedea pe Fiul Omului suindu-Se acolo unde era mai înainte?" (*vers.61b-62*). Nu știm dacă

Domnul va fi vrând să spună că, după Înălțarea Sa la cer, sminteala va fi și mai mare, sau că ea va înceta (Iisus mustrând acum pretenția acestor ucenici de a crede în El numai după ce-L vor vedea suindu-Se la cer). Amândouă ipotezele sunt posibile. În Evanghelia a patra, "înălțarea" Fiului Omului implică deopotrivă și patimile și slava.[404] El Se întoarce "unde era mai înainte"(cf. *1,1*), dar numai prin suirea pe cruce (cf. *3, 13-15; 12, 32-33*). Întoarcerea la Tatăl include neapărat crucea. Numai o astfel de întoarcere la Tatăl face posibilă dăruirea Duhului Sfânt (cf. *7, 39*).

Cheia înțelegerii cuvântării despre Pâinea vieții apare în *vers.63*: "Duhul este cel ce dă viață; trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și sunt viață". Deci, "Cel ce dă viață" este Duhul; în *I Corinteni 15, 45*, Adam Cel de pe urmă (Hristos) este "duh dătător de viață". În ambele texte este folosit același participiu: „zoopoioún" (cf. *II Corinteni 3, 6*). "În Sfânta Euharistie ni se împărtășește, prin Duhul Sfânt, viața dumnezeiască a lui Hristos Cel ce Însuși S-a făcut și în umanitatea Sa *"duh dătător de viață"*, prin preamărirea Sa la Tatăl".[405]

În *vers.65*, Domnul, Care îi știa dinainte pe cei ce nu credeau (*vers.64*), precizează că, în mod cert, credința este un dar de la Dumnezeu: "Și zicea: De aceea am spus vouă că nimeni nu poate să vină la Mine, dacă nu-i este dat de la Tatăl". În consecință, "mulți dintre ucenicii Săi s-au dus înapoi[406] și nu mai umblau cu El" (*vers.66*).

Fără a încerca să-i rețină în vreun fel pe ucenicii necredincioși, Iisus îi interpelează și pe cei ce au rămas (pe cei Doisprezece): "Nu vreți și voi să vă duceți?"(*vers.67*). El știa ce este în sufletul lor, știa că și între ei, cei pe care El Însuși i-a ales, este un "diavol", adică Iuda vânzătorul (*vers.70-71*), însă era nevoie ca, în numele tuturor, Petru să "mărturisească cu gura ce crede cu inima" (*Romani 10, 9*), spre a fi pildă de credință și mulțimii de atunci și tuturor celor ce, în viitor, vor voi să-L urmeze pe Hristos: "Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții veșnice. Și noi am văzut și am cunoscut că Tu ești Sfântul lui Dumnezeu"(*vers.68-69; cf. Matei 16, 16; Marcu 6, 29; Luca 9, 20*).

Capitolul III

CINA CEA DE TAINĂ – RITUAL EUHARISTIC

Din capitolul precedent am reținut că, urmare faptelor minunate cărora le-au fost martori direcți (înmulțirea pâinilor, umblarea pe apă a Domnului și liniștea furtunii), precum și aleselor învățături primite de la Mântuitorul în sinagoga din Capernaum (*Ioan 6*), Sfinții Apostoli au rămas profund încredințați - cum înșiși au mărturisit (*vers.68-69*) - de adevărul necesității împărtășirii cu Trupul și Sângele lui Hristos - Pâinea vieții, ca „viața" cea nepieritoare să rămână în ei.

Cu această convingere în suflete, L-au însoțit ei pe Domnul din Galileea la Ierusalim, căci "era aproape Paștile, praznicul iudeilor" (*Ioan 6, 4*). Era însă foarte aproape și ceasul Jertfei supreme a lui Hristos, Arhiereul Noului Testament și "al bunătăților viitoare" (*Evrei 9, 11*).

În ultima seară dinaintea morții Sale, în seara de joi, 13 Nissan, Domnul se afla cu Apostolii într-o casă din Ierusalim, într-un foișor mare "dinainte așternut" (*Marcu 14, 14-15*), pentru "a mânca Paștile" (cf. *Matei 26,17 ș.u.; Marcu 14,12 ș.u.; Luca 22, 7 ș.u.*). Față de sinoptici, care, ca de obicei, sunt unitari, Evanghelia a patra (*cap. 13-17*) relatează - din motive pe care deja le știm - detalii ale acestui eveniment, pe care ceilalți evangheliști nu le-au inclus. Elementul comun (singurul) îl constituie faptul că și Sfântul Ioan (*13, 2*) notează, împreună cu sinopticii, că în seara respectivă, Iisus și Apostolii cinau. Însă, din toate punctele de vedere, această Cină nu era o cine obișnuită. Vom vedea cum s-au petrecut lucrurile, urmărind de această dată relatările Evangheliilor sinoptice, care, în unanimitate spun că începuse "cea dintâi zi a Azimelor".[407]

Prin "ziua întâi a Azimelor", sinopticii înțeleg ziua de 14 Nissan, dar, potrivit calendarului iudaic, ea începe cu apusul soarelui din ziua de 13 Nissan și ține până la apusul soarelui din ziua de 14 Nissan.

Deci, atunci când Mântuitorul a numit „Paști" această cină (*Matei 26, 18; Marcu 14, 14; Luca 22, 11.13.15*), în nici un caz n-a avut în vedere cina pascală iudaică. Nici nu se putea pune problema serbării cu

anticipație a Paștilor evreiești. În acest sens, putem invoca argumente greu de contrazis.

Astfel, după porunca lui Dumnezeu (*Ieșirea 12, 6; Leviticul 23, 5 ș.u.*), Paștile trebuia serbat numai în noptea de 14/15 Nissan, iar zilele Azimelor țineau din *15 la 21 Nissan*. Pe timpul Mântuitorului, prima zi a Azimelor nu începea însă din seara zilei de 14, ci în a zilei de 13 Nissan, perioada respectivă fiind deci nu de șapte, ci de opt zile.

Cum de s-a mai adăugat o zi, la cele șapte, ale Azimelor, ne explică istoricul Iosif Flaviu:[408] „În amintirea lipsei de alimente din timpul ieșirii din Egipt - zice el - iudeii serbau timp de opt zile sărbătoarea numită a Azimelor". Tot el mai spune că adausul zilei a opta se făcea nu la sfârșitul, ci la începutul perioadei respective[409] și nu constituia o derogare de la prescripțiile Legii, pentru că în această primă zi nu se mâncau azime, ci doar se făceau pregătirile pentru Paști. Deci, adevăratele zile de Azime începeau tot la data de 15 Nissan. Potrivit celor statornicite în Vechiul Testament (*Ieșirea12, 15; 13, 3; Leviticul 25, 5 ș.u.*), în ajunul Paștilor trebuie îndepărtată din casă orice bucățică de pâine dospită; cel care ar fi mâncat asemenea pâine între 15 și 21 Nissan, era pedepsit cu moartea (cf. *Ieșirea 12, 19*). După Mișna,[410] fiecare cap de familie era obligat ca, încă din seara zilei de 13 Nissan, să caute în toata casa, cu lumânarea aprinsă orice urmă de pâine dospită, oprind numai atât cât era nevoie pentru masa din acea seară și din dimineața zilei următoare, până la orele 11:00. Deci, până în această zi de 14 Nissan și până la această oră, era permis să se mănânce numai pâine dospită, iar azima, care era interzisă până în 14 Nissan, orele 11, se consuma în mod obligatoriu doar odată cu consumarea mielului pascal.[411] Așadar, în ajunul Răstignirii, ziua de 14 Nissan a început în seara zilei de joi, 13 Nissan, când, după Lege, nimeni nu avea voie încă să mănânce azimă, ci numai pâine dospită. Cu atât mai mult, nimeni nu putea consuma încă mielul pascal, fiindcă junghierea mieilor la templu începea cel mai devreme în dimineața zilei de 14 Nissan, iar festinul pascal avea loc în această zi, însă numai după apusul soarelui.

Evangheliștii sinoptici au deci perfectă dreptate, când, în descrierea Cinei celei de Taină, nu fac nici măcar vreo aluzie la miel, azime, ierburi amare, sau alte detalii specifice ritualului cinei pascale iudaice. Este clar

că Iisus și Apostolii au mâncat la Cină pâine dospită. Sfântul Evanghelist Ioan nici nu numește această ultimă masă a Domnului „Pásha", ci „deipnon", adică: „cină" (*13, 2*). Tot el ne mai furnizează și alte detalii în acest sens, cum ar fi: spălarea picioarelor Ucenicilor (*13, 4-12*), ceea ce înseamnă că ei stăteau la masă fie așezați, fie întinși! (după obiceiul vremii); masa s-a prelungit până în toiul nopții (*13, 30 b*); în timpul mesei Iisus a rostit marea cuvântare de despărțire de Apostolii Săi, vorbindu-le despre venirea Duhului Sfânt, despre prigonirile viitoare, despre întristarea lor ce se va preschimba în bucurie, a înălțat apoi către Tatăl rugăciunea Sa arhierească, toate acestea fiind pe larg redate de Sfântul Ioan în *capitolele 14 - 17* ale Evangheliei sale. Nici o vorbă în schimb despre Paștile iudaice! Într-un târziu, Domnul și Apostolii se ridică de la masă și pleacă în grădina Ghetsimani (*18, 1*).

Toate aceste elemente contrazic categoric ritualul iudaic al nopții de Paști, când se mânca stând în picioare, toți fiind încălțați, îmbrăcați, încinși, cu toiegele în mână, ca pentru călătorie. Mielul pascal fript, se mânca în grabă, cu azimi și ierburi amare, iar după aceea, nimeni nu mai părăsea casa (cf. *Ieșirea 12, 11 ș.u.*). Spre a ne edifica pe deplin asupra raportului dintre Cina cea de Taină și cina pascală iudaică, vom recapitula momentele ritualului pascal iudaic de familie, din epoca postexilică.[412]

În seara zilei de 14 Nissan, după ce veneau de la templu sau sinagogă, în fiecare casă de evrei, membrii familiei își spălau mâinile, spre a putea participa la ospățul pascal, care se desfășura în felul următor:

Pentru început, capul familiei binecuvintează mâncărurile: mielul fript, două azime ("pâinile durerii", cf. *Deuteronomul 16, 3*), ierburi amare, oțet amestecat cu fructe pus într-un vas de forma unei cărămizi, un vas cu vin negru și pahare.

Capul familiei ia una din pâini, o binecuvintează printr-o scurtă formulă rituală ("Binecuvântat fii Doamne, Dumnezeul nostru, Împărate al veșniciei, Care ai făcut să răsară pâinea din pământ!"), frânge din ea o bucată și mănâncă el mai întâi, iar după aceea dă și celorlalți (dacă nu sunt prea numeroși, dă fiecăruia câte o bucată, iar dacă sunt mai mulți la masă, azima trece din mână în mână, rupându-și fiecare, după care revine la capul familiei).

Luând apoi paharul său, îl umple cu vin amestecat și cu puțină apă, îl binecuvântează cu o formulă rituală, similară cu cea dintâi ("Binecuvântat fii Doamne, Dumnezeul nostru, Împărate al veșniciei, Care ai făcut roada viței!"), bea din el și apoi dă tuturor celorlalți să bea pe rând. În altă variantă, fiecare mesean, după binecuvântare, își pune vin și bea din propriul pahar. Se consumau în total patru pahare cu vin.

După consumarea primului pahar, tatăl (capul familiei) se spală pe mâini și rostește o nouă binecuvântare asupra mesenilor și a mâncărurilor, după care toți consumă ierburile amare. Tatăl istorisește acum evenimentele legate de ieșirea din Egipt, apoi umple al doilea pahar cu vin, recitând prima parte a imnului „Hallel haggadol", adică *Psalmii 113-114*. După consumarea vinului din pahar, pentru a treia oară, tatăl se spală pe mâini, rostind apoi o binecuvântare de mulțumire pentru mâncărurile puse pe masă și pentru consumarea celui de-al treilea pahar cu vin, care se servește în timpul mesei.

La sfârșit, se aduce tatălui ultimul pahar cu vin, iar acesta zice: "Să mulțumim Domnului Dumnezeului nostru!" Cei prezenți răspund: "Binecuvântat fie numele Domnului acum și pururea!" După consumarea vinului, se rostește partea a doua a imnului "Hallel haggadol", adică *Psalmii 115-118*, după care, capul familiei înalță o rugăciune specială de mulțumire, evocând toate binefacerile lui Dumnezeu, de la creația lumii și sfârșind cu cereri de împlinire a tuturor făgăduințelor divine față de poporul ales.

Urmează apoi cântarea Psalmilor "hallel" (de laudă): *113-116* și *135/136*, evocându-se din nou momentul eliberării poporului evreu din Egipt. Când începe să se întunece, se aprinde o lumină, care și ea era binecuvântată mai întâi: "Binecuvântat fii, Doamne Dumnezeul nostru, Împărate al veșniciei, Care ai făcut lămpile de foc!" (adică stelele). Cel mai tânăr dintre comeseni, sau unul din slujitori aduce apoi un lighean cu apă și un ștergar, pentru a spăla mâinile celor ce au mâncat. La Cină, Iisus Însuși împlinește acest act, spălând picioarele Apostolilor Săi (*Ioan 13, 3-15*).

După un ritual similar se desfășurau și alte mese festive iudaice, mai

ales cele de sabat (care se țineau vineri seara), al căror ecou se resimte și în ritualul Euharistiei creștine, alături de cel al cinei pascale.[415][413]

Ce legătură poate exista deci, între Paștile iudaic și Cina cea de Taină?

Sfânta Cină este interpretată de unii dintre vechii exegeți creștini, fie ca o sărbătoare anticipată a Paștilor evreiești,[414] ceea ce am constatat că n-a fost posibil, chiar dacă Domnul a denumit „Pași" ospățul Său, fie, după exegeza mai nouă, o masă specială, de adio, anume pregătită de Mântuitorul la sfârșitul activității Sale, căreia El i-a dat însă un caracter religios, instituind în cursul ei Sfânta Euharistie (*Matei 26, 26-28; Marcu 14, 22-23; Luca 22, 19-20*) și rostind atât cuvântarea Sa de despărțire către Apostoli, cât și rugăciunea Sa arhierească (*Ioan 13-17*).[415]

Nici această interpretare nu poate avea un caracter exclusiv, dar, chiar și așa stând lucrurile, totuși nu se poate tăgădui orice relație a Cinei celei ce Taină cu masa rituală iudaică, chiar dacă aceasta nu este întemeiată scripturistic, ci numai tradițional.[416]

Problema care se cere a fi elucidată este dacă a urmat Iisus ritualul tradițional, iudaic, la Cina Sa, sau nu? Și dacă da, în ce măsură? Sau altfel spus, putem face o oarecare analogie între cele două cine?

Vom încerca să răspundem la aceste întrebări prin prezentarea mai întâi a textelor respective din Evangheliile sinoptice:

1.Matei 26, 20-21, 26-30: "Iar când s-a făcut seară, [Iisus] a șezut la masă cu cei doisprezece Ucenici. Și pe când mâncau, Iisus a zis: *Adevărat grăiesc vouă, că unul dintre voi Mă va vinde [...]*. Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și, dând ucenicilor, a zis: *Luați mâncați, acesta este Trupul-Meu.* Și luând paharul și mulțumind, le-a dat, zicând: *Beți dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi, care pentru mulți Se varsă spre iertarea păcatelor. Și vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, în Împărăția Tatălui Meu.* Și după ce au cântat laude, au ieșit la Muntele Măslinilor".

2.Marcu 14, 18, 22-26: "Pe când ședeau la masă și mâncau, Iisus a zis: *Adevărat grăiesc vouă, că unul dintre voi, care mănâncă împreună cu Mine, Mă va vinde [...]*. Și, mâncând ei, a luat Iisus pâine și binecuvântând, a frânt și le-a dat lor și a zis: *Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu.* Și

luând paharul, mulțumind, le-a dat și au băut din el toți. Și a zis lor: *Acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi, care pentru mulți se varsă. Adevărat grăiesc vouă că de acum nu voi mai bea din rodul viței până în ziua aceea când îl voi bea nou în Împărăția lui Dumnezeu*".

3.Luca 22, 14-21, 28-30: "Și când a fost ceasul, [Iisus] S-a așezat la masă, și Apostolii împreună cu El. Și a zis către ei: *Cu dor am dorit să mănânc cu voi acest Paști, mai înainte de patima Mea. Căci zic vouă că de acum nu-l voi mai mânca, până când nu va fi desăvârșit în Împărăția lui Dumnezeu.* Și luând paharul, mulțumind a zis: *Luați acesta și împărțiți-l între voi; că zic vouă; nu voi mai bea de acum din rodul viței, până ce nu va veni Împărăția lui Dumnezeu.* Și luând pâinea, mulțumind, a frânt și le-a dat lor, zicând: *Acesta este Trupul Meu, Care Se dă pentru voi; aceasta să faceți spre pomenirea Mea.* Asemenea și paharul, după ce au cinat, zicând: *Acest pahar este Legea cea Nouă întru Sângele Meu, Care Se varsă pentru voi [...]. Și voi sunteți aceia care ați rămas cu Mine în încercările Mele. Și Eu vă rânduiesc vouă împărăție, precum Mi-a rânduit Mie Tatăl Meu, ca să mâncați și să beți la masa Mea, în împărăția Mea și să ședeți pe tronuri, judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel*".

La o atentă examinare, atât a textelor evanghelice aici reproduse, cât și a datelor rezumative despre ritualul iudaic al cinei pascale, pot fi observate (totuși) o serie de elemente comune între cele două evenimente. Așa de pildă, pâinea pe care Domnul a binecuvântat-o și a dat-o Sfinților Apostoli, ar putea fi una din pâinile obișnuite la cina pascală a iudeilor, pe care capul familiei le binecuvânta și le frângea, împărțindu-le comesenilor, după ce el însuși gusta din ele. De asemenea, paharul pe care El l-a oferit Ucenicilor după ce l-a binecuvântat, ar putea fi al treilea, sau al patrulea pahar ritual al ospățului iudaic. Însă desigur că nu ignorăm nici marile diferențe, ba mai mult, pe lângă deosebirile deja constatate între Cina cea de Taină și cina pascală iudaică, mai notăm și faptul că la îndătinatele formule rituale pentru binecuvântarea pâinii și vinului - în cazul că ar fi urmat rânduiala iudaică - Domnul a adăugat cuvintele Lui dumnezeiești ("acesta este trupul Meu [...]" și Acesta este Sângele Meu [...]", prin care indică sensul nou și grav al celor săvârșite: anticiparea sacramentală a sângeroasei Jertfe, care se ve consuma exact peste o zi, când vor fi înjunghiați și mieii de Paști.

După toate cele expuse și ținând cont de caracteristicile speciale de ospăț euharistic, ale Cinei, vom încerca, în continuare, să reconstituim, pe cât se va putea, desfășurarea momentelor principale ale acestui banchet, observând în paralel și ritualul cinei pascale iudaice, în ipoteza că Iisus l-ar fi respectat:[417]

După anunțarea vânzării Lui de către unul dintre Ucenici, Iisus se încadrează în ritualul obișnuit al cinei iudaice: ca și tatăl familiei, El ia pâinea (lavón árton) și o binecuvântează (euloghisas), zicând: "Binecuvântat să fii Tu Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Care faci să rodească pâinea din pământ!".[418]

Toți participanții răspund binecuvântării rostind: „Amin!".[421][419] Prin rostirea repetată „Amin!" și prin faptul că vor mânca toți din pâinea care se va frânge, comesenii intră efectiv într-o strânsă comuniune ce se crează în cadrul Cinei.[420]

Iisus ia și frânge (éclasen) pâinea și o dă El însuși (édoken autois) fiecărui Ucenic. El mănâncă primul, marcând astfel deschiderea ospățului.[421] Frângerea și împărțirea pâinii se făcea, de obicei, în liniște. În acest moment a rostit Iisus formula euharistică despre Trupul Său: „[...] toúto estin tó sóma moú". „Acesta este Trupul Meu". Desigur că El S-a exprimat în aramaică: „dên hû guffi", care este exact corespondentul lui „sóma", desemnând ființa umană în toată complexitatea ei; în aramaică, expresia are și o nuanță în plus: un trup destinat morții.[422]

Ulterior sinopticilor și spre deosebire de ei, Sfântul Ioan - din motive pe care le știm deja - va întrebuința termenul „sarx", corespondentul lui „bassar", care formează un cuplu idiomatic cu „aima"- „sânge" (bassar u - demâ).[423]

De la Sfântul Evanghelist Ioan, termenul „sarx" va fi preluat și utilizat și în scrierile din perioada postapostolică.[424]

Mai departe, după servirea la masă a felului principal (metá to deipnesai),[425] ca și în ritualul iudaic, Iisus ia paharul (lavón to potérion), sau probabil îl primește de la cel ce servea la masă (dexámenos potérion): *Luca 22, 17*, și rostește „birkat ha-zimún" (binecuvântarea de invitare),[426] urmată de „birkat ha-mazôn" Binecuvântarea de mulțumire),[427] pe care o rostește fixând cu privirea „paharul binecuvântării" (cf. *I Corinteni 10, 16*).[428] Toți cei de față ratifică cele trei binecuvântări prin rostirea repetată

a cuvântului "Amin!". De notat că numai prima binecuvântare nu conține în textul ei formula de mulțumire: „nodeh leká" (Îți mulțumim), ceea ce justifică utilizarea lui "euharistésas" în loc de "euloghésas", în *Marcu 14, 23.*

Spre deosebire de obiceiul curent, iudaic, ca fiecare comesean să-și consume propriul pahar cu vin, Iisus a dat tuturor să bea din paharul Său,[429] rostind în acest moment nu formula euharistică din *Marcu 14, 24*: „Acesta este Sângele Meu [...]" (toúto éstin to aima mou [...]) ceea ce era de neconceput în mentalitatea iudaică (cf. *Leviticul 3, 17; 7, 26-27*), ci „logionul" eshatologic din *Marcu 14, 25*: „Adevărat grăiesc vouă că de acum nu voi mai bea din rodul viței, până în ziua aceea când îl voi bea nou în Împărăția lui Dumnezeu".

Iisus le comunică Apostolilor că de acum nu va mai participa la astfel de ospețe pământești, dar le făgăduiește că atunci când va veni Împărăția lui Dumnezeu care „noi le va face pe toate"(*Apocalipsă 21, 5*), și acest vin euharistic va fi „nou" și așa, înnoit, îl va bea „cu ei" (*Matei 26, 29*), „în ziua aceea" (*Marcu 14, 25*).

Toate acestea sunt exprimate cu mai multă claritate în *Luca 22, 28-30* unde Domnul zice: „Și voi sunteți aceia care ați rămas cu Mine în încercările Mele [aluzie la întâmplarea din *Ioan 6, 66; cf. Luca 18, 28; Ioan 6, 68, 69*]. Și Eu vă rânduiesc vouă împărăție, precum mi-a rânduit Mie Tatăl Meu, ca să mâncați și să beți la masa Mea, și să ședeți pe tronuri, judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel".

În acest text, avem atât promisiunea eshatologică a repetării acestui ospăț, când Domnul va împlini așteptarea întregii Biserici și va reveni printre „ai Săi" (la Parusie), precum și un act de investitură juridică a Apostolilor, care la judecata de apoi vor sta pe tronurile celor douăsprezece seminții ale lui Israel, participând la judecata lumii și chiar a îngerilor, ca asociați ai Supremului Judecător (cf. *I Corinteni 6, 2-3*).[430]

În *Marcu 14, 26* (cf. *Matei 26, 30; Luca 22, 30*), Cina a ajuns la final: „Și după ce au cântat cântări de laudă (hymnésantes), au ieșit la Muntele Măslinilor". Precizarea asupra „cântărilor de laudă" ne permite să facem legătura cu imnul „Hallel haggadol", intonat episodic și antifonal, pe parcursul și în finalul cinei pascale iudaice.[431]

Aceasta ar fi - după Jean-Marie van Cangh – desfășurarea ritualului

euharistic al Cinei celei de Taină, relatată de Sfânta Evanghelie după *Marcu 14, 18-26*, în comparație cu cina pascală iudaică. Importante însă (doar) simple analogii!. [432]

Dar, în afară de Sfintele Evanghelii, în Noul Testament mai există și o altă sursă informativă despre instituirea Sfintei Euharistii, datând încă din anul 56 d. Hr., deci cu mult înainte de apariția genului evanghelic. Este vorba despre *Epistola I Corinteni* a Sfântului Apostol Pavel, care, în două locuri din cuprinsul ei: *10, 14-22* și *11, 17-34*, ne oferă o sinteză cuprinzătoare a întregii învățături euharistice a Noului Testament.[433]

Scrierea respectivă ilustrează un fapt deosebit de important, și anume, că încă din primii ani de existență a Bisericii primare, celebrarea Sfintei Euharistii era actul central și culminant al cultului creștin (*11, 20*). Sfânta Euharistie se săvârșea „în ziua întâi a săptămânii" (*16, 2*) și deja se oficia „în biserică" (*11, 18*), locaș distinct, prin consacrarea sa, de casele credincioșilor (*11, 22*).

Pe de altă parte, în această Epistolă, Sfântul Apostol Pavel, pe lângă cuvintele de instituire a Sfintei Euharistii (*11, 25-25*), afirmă în mod clar cele patru aspecte ale ei:[434]

1.Prezentând-o ca împărtășire (sau unire) cu Însuși Trupul și Sângele lui Hristos (*10, 16; 11, 24-25*) și avertizând că cel ce o primește cu nevrednicie se face „vinovat față de trupul și sângele Domnului" (*11, 27*), nesocotind „trupul Domnului" (*11, 29*), Apostolul definește caracterul sau *aspectul de Taină* al Sfintei Euharistii (cf. *Matei 26, 26-28 și loc.par.; Ioan 6, 48-58*).

2.Aspectul de jertfă al Sfintei Euharistii:- este afirmat în *10, 16-21*, în modul cel mai direct din întreg Noul Testament. Apostolul vorbește de „masa Domnului" ca de o masă secrificială, comparabilă (prin antiteză) cu mesele sacre ce însoțeau jertfele iudaice și păgâne, în cadrul cărora se consuma însăși „thysia" (jertfa), carnea victimelor jertfite pe „altar" (thysiastérion); (*vers.18*). De altfel, expresiile: „se frânge" și „se varsă" sunt expresii sacrificiale, iar noțiunea „masa Domnului" (*vers.21*) este o aluzie la altarul creștin (cf. *Evrei 13,10*).

Caracterul de jertfă al Euharistiei mai este ilustrat și prin exprimarea separată a Sfântului Apostol Pavel despre: „sânge" și „trup", ceea ce este în perfectă consonanță cu „înjunghierea" de pe Cruce, când Sângele

Domnului, curgându-I din răni, S-a separat de Trup.[435] De fapt, însuşi caracterul de Taină al Sfintei Euharistii, îl implică şi pe acela de jertfă, pentru că, „a te împărtăşi ceremonial din ceea ce s-a jertfit, înseamnă a participa la actul sacrificial şi la tot ce implică acest act.[436]

3.*Aspectul anamnetic* al Sfintei Euharistii: - este subliniat de Sfântul Apostol Pavel mai mult decât de oricare alt autor noutestamentar. Doar Sfântul Evanghelist Luca va reda şi el, după formula de instituire a Tainei, şi cuvintele lui Iisus: „Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea" (*Luca 22, 19b*). În textul paulin, acest îndemn apare de două ori (şi pentru pâine şi pentru pahar, *I Corinteni 11, 24b, 25b*). Pe lângă aceasta, Apostolul mai afirmă şi perpetua "vestire" (actualizare) a morţii - şi, desigur şi a Învierii - Domnului: "Căci de câte ori veţi mânca această pâine şi veţi bea acest pahar, moartea Domnului vestiţi până când va veni" (*I Corinteni 11, 26*).

4.Chiar aceste ultime patru cuvinte din *vers.26*: "până când va veni", reflectă *aspectul eshatologic* al Sfintei Euharistii.[437]

Pe lângă acestea, în *I Corinteni 10, 14-22*, Sfânta Euharistie este prezentată ca *Taina comuniunii*. De la Cincizecime, s-a făcut o legătură organică între Sfânta Euharistie şi Biserică, adică între Trupul euharistic şi Trupul mistic al Domnului (*I Corinteni 10, 17; cf. Fapte 2, 42*), nu numai în sensul că Sfânta Euharistie este indispensabilă pentru existenţa şi înţelegerea Bisericii, "ci şi în sensul că Euharistia este punctul de întâlnire al unei comunităţi liturgice dintr-un loc, cu Biserica universală, cu "ceata Sfinţilor" şi cu toată lumea. Comunitatea euharistică aduce jertfă de laudă şi fără sânge pentru Biserica nevăzută (Sfânta Fecioară Maria, dreptii Vechiului Testament, Apostolii şi Sfinţii Noului Testament), ca pe un act de mulţumire, iar pentru Biserica văzută, ca pe un act de cerere. Ea aduce de toate şi pentru toate, Hristos Însuşi fiind „Cel ce aduce şi Cel ce Se aduce, Cel ce primeşte şi Cel ce Se împărtăşeşte".[438]

Textul din *I Corinteni 10, 14-22* este singurul text noutestamentar în care termenii „koinonia"(comuniune) şi „koinonós" (părtaş), sunt utilizaţi în raport cu Sfânta Euharistie.[439]

Din cele expuse până acum, este esenţial să reţinem că Sfânta Euharistie a fost instituită de Domnul Iisus Hristos la Cina cea de Taină, nu cu azimă, ci cu pâine dospită şi nu în seara în care iudeii începeau

serbarea Paştilor lor, ci cu o seară înainte. „Prin Sfânta Euharistie, Mântuitorul a instituit un nou Paşti, adică o nouă jertfă, care să înlocuiască toate jertfele aduse la templu. În anul acela, El S-a jertfit ca un miel nevinovat pentru păcatele lumii (*Ioan 19, 36; I Corinteni 5, 7*).[440]

Capitolul IV

EUHARISTIE, COMUNIUNE ŞI LITURGHIE ÎN BISERICA PRIMARĂ

Cele mai vechi şi mai cunoscute denumiri pentru celebrarea Sfintei Euharistii, care se întrebuinţau în epoca apostolică şi pe care le aflăm în cărţile Noului Testament, sunt: "frângerea pâinii" (klásis tou ártou: *Fapte 2, 42.46; 20, 7*), „Cina Domnului" (kyriakón deipnon: *I Corinteni 10, 21; 11, 20*),[441] „Binecuvântare" (euloghia),[442] „Paharul binecuvântării" (to potérion thes euloghias: *I Corinteni 10, 16*), „Pâinea" (ártos) şi „Paharul Domnului" (to potérion toú Kyriou: *I Corinteni 11, 26-27*).

Dintre toate aceste denumiri, cea mai veche, adică cea originară, este aceea care se referă la momentul instituirii Jertfei celei Noi: „Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine şi binecuvântând, *a frânt* [...]" (*Matei 26, 26 şi loc. par.*), precum şi la episodul de la Emaus, după Înviere, când cei doi ucenici L-au "înduplecat" pe Iisus să cineze şi să înopteze cu ei: "Şi când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat şi, *frângând,* le-a dat lor" (*Luca 24, 30; cf. şi vers. 35*): "Şi ei au istorisit cele petrecute pe cale şi cum a fost cunoscut de ei la *frângerea pâinii*").

În veacul apostolic, denumirea de „frângerea pâinii" nu se aplică Tainei Sfintei Euharistii în mod izolat, ci în asociere cu alte acte ale „închinării celei duhovniceşti", care constituie un ansamblu ritualic al celebrării ei. Aşa de pildă, în *Fapte 4, 32, 34-35,* ne este descrisă atmosfera comunitară eclezială, deosebit de favorabilă amplificării progresive a trăirilor dunovniceşti. Astfel, în condiţiile în care "inima şi sufletul mulţimii celor ce au crezut erau una [...]" (*vers.32*), era firesc, clar şi necesar ca primii creştini să "stăruiască în învăţătura Apostolilor şi în comuniune, în frângerea pâinii şi în rugăciuni" (*2, 42*).

Acestei sublinieri îi mai adăugăm şi faptul deosebit de important că, de la bun început, Biserica a statornicit o rânduială specială, un cadru special şi o disciplină internă liturgică în vederea „frângerii pâinii".

Astfel, în desăvârșita ambianță comunitară creată pe plan social și material, renunțându-se la diferențierile de orice fel și datorită efortului tuturor de „a păzi unitatea Duhului, întru legătura păcii" (cf. *Efeseni 4, 3*), primii creștini aveau posibilitatea să aducă o viață religioasă și comunitară exemplară: „Și în fiecare zi, stăruiau într-un cuget în templu și, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii, lăudând pe Dumnezeu [...]" (*Fapte 2, 46-47a*).

Corelând cele trei versete (*42, 46 și 47*), observăm că "frângerea pâinii" nu se săvârșea oriunde și oricum; ea se celebra "cu rugăciuni", nu în templu (unde erau alte jertfe), ci "în casă" (probabil chiar casa Mariei, mama Sf. Ioan Marcu, unde a avut loc și Cina cea de Taină și Pogorârea Sfântului Duh (cf. *Marcu 14,12-15; 16, 14; Luca 24, 33; Ioan 20, 19-26 ș.u. Fapte 1, 13-14; 2, 1-2*), zilnic (cf. *Matei 6, 11*), în paralel cu participarea la slujbele templului (cf. *Fapte 3, 1*). Cei care se adunau "în casă", iar puțin mai târziu, "în biserică" (*I Corinteni 11, 18*), se împărtășeau cu Sfânta Euharistie ("luau... hrana") numai întru "bucuria" inimii curate (altfel nici nu se poate vorbi de comuniune), încheind ritualul, ca și Iisus la Cină, cu cântări („lăudând pe Dumnezeu", *vers.47a*) la început psalmice, iar mai apoi, cu imnuri creștine inspirate din „închinarea" și Jertfa „cea duhovnicească" (cf. *Romani 12, 1*).

„Învățătura Apostolilor" din *Fapte 2, 42*, în care „stăruiau" cei ce se botezau, era, bineînțeles, centrată pe ceea ce avea Biserica mai scump; Sfânta Euharistie în care era prezent însuși Hristos Domnul. Din dorința de a petrece permanent în prezența Lui, se oficia zilnic "frângerea pâinii", actualizându-se într-una învățătura Domnului pe care ei au primit-o în sinagoga din Capernaum, după minunea înmulțirii celor cinci pâini și doi pești (*Ioan 6*).

Termenii euharistici întrebuințați de Iisus în această cuvântare sau de către Sfântul Evanghelist Ioan, în redactarea sa: sárx, sóma, aima, ártos, kláo, klásmata, méno, converg spre un scop suprem și ultim, spre idealul (foarte actual) al teologiei creștine și anume „koinonia" (comuniunea, sau intercomuniunea euharistică).

În Noul Testament, „koinonia" apare de aproximativ 20 de ori, derivând de la adjectivul „koinonkós" (comun, generos, darnic, sociabil). Verbul „koinonéo" exprimă o participare la bunurile cuiva, de comun

acord și de interes mutual.[443] Într-un sens literal „koinonia" înseamnă „o asociere care presupune relații reciproce și implicare reciprocă".[444]

În *Luca 5, 10*, substantivul „koinonós" desemnează "părtășia" la proprietatea unei bărci de pescuit. Cu același sens, verbul „koinonéo" este folosit în Noul Testament spre a exprima noțiunea de asociere cu alții la „ceva", fie dăruind (*Romani 12, 13; Galateni 6, 6*), fie primind (*Romani 15, 27*), în timp ce adjectivul „koinonikós" din *I Timotei 6,18*, este redat în ediția sinodală prin „darnic" (la plural).[445]

Ținând cont de ordinea canonică a cărților Noului Testament, după cum am și anticipat de fapt, „koinonia" apare pentru prima dată în *Fapte 2, 42*, tradus în ediția sinodală prin „comuniune" și reflectând aici întreaga viață comunitară, a Bisericii ierusalimitene.[446]

Forma articulată a termenului: „the koinonia", indica utilizarea lui în textul respectiv într-un sens tehnic, cu referire la practica socio-economică specifică, a comunității creștine din Ierusalim.[447]

Ideea nu va rămâne circumscrisă Bisericii din Ierusalim, ci se va extinde și în celelalte Biserici unde își va găsi expresia atât în agapele frățești, care constituiau cadrul obișnuit al săvârșirii Sfintei Euharistii (cf. *I Corinteni 11, 20*), cât și prin colectarea și trimiterea de ajutoare, din partea comunităților pauline, Bisericii din Ierusalim și săracilor întreținuți de ea (*Fapte 24, 17; Romani 15, 26-28; I Corinteni 16, 1-3; II Corinteni 8-9; Galateni 2, 10*).

Deci, peste tot și permanent în Biserica epocii apostolice, ajutorarea fraților lipsiți a fost privită ca o formă a comuniunii creștine.

Dar „koinonia" mai are și alte conotații. Astfel, la Sinodul Apostolic a fost recunoscută oficial autenticitatea "Evangheliei" pauline, iar "stâlpii" Bisericii: Iacov, Chefa, Ioan și ceilalți apostoli au dat sfinților Pavel și Barnaba "dreapta spre comuniune (koinonias) cu ei" (cf. *Galateni 2, 9*). Apoi, în *Filipeni 3, 10* este vorba de "părtășia" Sfântului Apostol Pavel la patimile lui Hristos, prin suferințele sale pentru Evanghelie, iar credincioșilor din Corint, Sfântul Apostol le va scrie: "Credincios este Dumnezeu, prin Care ați fost chemați la împărtășirea cu Fiul Său" (*I Corinteni 1, 9*).

Un alt înțeles, mai înalt, îl are „koinonia" în *I Ioan 1, 3b*: "Iar împărtășirea noastră însine este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos"

(cf. *vers.6*). Însă cel mai adânc sens al comuniunii este redat în cuvântul Domnului din *Ioan 15, 4*: "Rămâneți întru Mine și Eu întru voi!"

Această "rămânere" reciprocă este reflectată euharistic în binecuvântarea finală a Epistolei *II Corinteni 13, 13*: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu (Tatăl) și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți!" Aici, "împărtășirea" (he koinonia) Sfântului Duh apare în paralel cu "harul" Domnului Iisus, adică darul jertfei Lui răscumpărătoare, manifestat în mod văzut și culminant prin Sfânta Euharistie. Tot așa "paharul binecuvântării" este împărtășirea cu Însuși Sângele lui Hristos, iar "pâinea pe care o frângem" este împărtășirea cu Însuși Trupul lui Hristos (*I Corinteni 10, 16*). Acesta este sensul cel mai înalt al comuniunii credincioșilor cu Hristos: "rămânerea" în Trupul și în Sângele Lui, în căldura "dragostei lui. Dumnezeu Tatăl" care îmbrățișează tainic această unire ființială.

Iată deci încă un aspect al "închinării celei duhovnicești": comuniunea întreolaltă a celor ce se închină "în duh și în adevăr" și, comuniunea tuturor cu Cel Căruia I se închină. Acesta este - cum spuneam - idealul suprem al existenței Bisericii, potrivit cuvintelor Ziditorului ei: "Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (*Ioan 17, 21*).

Această unire nu este doar o comuniune "spirituală", sau "mistică" a credincioșilor cu Hristos, ci o "comunitate" cu El, adică o comuniune complexă, totală, o conlocuire ființială reciprocă ca trup și sânge, în sensul că trupul lui Hristos devine trupul credincioșilor, iar Sângele Lui, sângele credincioșilor, fiecare credincios putând zice cu Sfântul Apostol Pavel: "Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine" (*Galateni 2, 20*).[448]

În ceea ce privește comuniunea euharistică a credincioșilor întreolaltă, ea este redată de Sfântul Apostol Pevel în *I Corinteni 10, 17*: "Deoarece este o singură Pâine, un singur trup suntem noi, cei mulți; căci toți ne împărtășim din unica Pâine".[449]

Tema euharistică de aici este următoarea: noi suntem un trup pentru că este o Unică Pâine, adică un singur Hristos euharistic: "Pâinea cea vie Care se pogoară din cer" (*Ioan 6, 33.35.48.51*).

În această interpretare, vers.17 este o paranteză explicativă a ceea ce înseamnă de fapt "Koinonia" din *I Corinteni 10, 16*.[450]

Este foarte clar că "sóma" (trup) are același sens și în *vers.16* și în *vers.17*, această, denumire trecând de la Sfânta Euharistie, la cei ce se împărtășesc cu Sfânta Euharistie: "Acest trup euharistic este cel care a fost numit mai întâi "trup mistic" și, deoarece el desăvârșește unirea creștinilor cu Hristos și întreolaltă, s-a aplicat apoi această expresie Bisericii".[451] Sau altfel spus, prin împărtășirea credincioșilor din același trup euharistic al lui Hristos, se săvârșește "epifania" Bisericii cu Trupul lui Hristos.[452]

Această terminologie euharistică, nu numai că s-a menținut în timp, în Biserică, ci a fost amplificată, găsindu-se noi termeni spre a indica valoarea ei de jertfă și caracterul ei supranatural. În cele din urmă, ea a devenit o ceremonie aparte, inconfundabilă cu alte slujbe sau rugăciuni, o adevărată "slujbă cuvântătoare" care, în scurtă vreme nu se va mai numi "Frângerea pâinii", ci Sfânta Liturghie.

Liturghia creștină a luat, deci, naștere ca Euharistie, la Cina cea de Taină, prin anunțarea Paștilor Noului Legământ, în preajma morții și învierii Domnului, fiind orientată spre viitorul eshatologic al Parusiuei Lui.[453]

Faptul că Mântuitorul a instituit Sfânta Euharistie în cadrul ritual al unei Cine asemănătoare - într-o anumită măsură - meselor pascale Iudaice nu trebuie înțeles ca și cum Liturghia creștină, ca ceremonie a Sfintei Euharistii, ar constitui o simplă continuare, sau o copie a unor tradiții iudaice, prelungite în creștinism. Desigur însă că, pe de altă parte, nici nu putem pretinde că Liturghia, ca organism spiritual, ar fi apărut brusc în Biserica primară, ca o creație spontană, fără nici un precedent în trecutul liturgic al Vechiului Testament.[454]

În creștinism, termenul „leitourghia"[455] își are conotația religioasă mai întâi datorită Septuagintei, care traduce, prin acest termen, cuvântul ebraic "abodáh", prin care se înțelegea slujirea sacerdotală levitică de la Cortul Sfânt și Templu.[456] Redăm, în acest sens, numai câteva exemple: *Ieșirea 30, 19-20*: "Aaron și fiii lui își vor spăla mâinile [...] când trebuie să se apropie de jertfelnic, ca să slujească (leitourghein) și ca să aducă ardere de tot Domnului [...]", *Numerii 18, 6*: "Că am ales [...] pe leviți

ca să facă slujbă la Cortul Mărturiei (leitourghein tas leitourghias thés skenés); *I Paralipomene 9, 13*: „Şi fraţii lor [...] oameni destoinici pentru slujbele din casa Domnului (leitourgheia eis ergasian oikoú toú Theoú)" ş.a.

Cu acelaşi înţeles, termenul va fi folosit şi de autorii Noului Testament. Aşa, Sfântul Evanghelist Luca (*1, 23*), referindu-se la preotul Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul, zice: „Şi când s-au împlinit zilele slujirii lui (ai heméraí thés leitourghias autoú) la templu, s-a dus la casa sa". O altă dovadă despre adoptarea termenului „leitourghia" în vocabularul liturgic creştin al Bisericii primare, o constituie *Epistola către Evrei* (*9, 21*), unde autorul ei vorbeşte - ca de nişte noţiuni bine cunoscute - despre "vasele de slujbă" (ta skéne thés leitourghias) de la Cortul Mărturiei.

Utilizat pe scară largă în Noul Testament, acest termen defineşte la început atât oficiul sacramental preoţesc, cât şi toate actele de cult îndeplinite de slujitorii Bisericii, începând cu Sfinţii Apostoli.

În *Evrei 8, 2* şi *6*, cuvintele „leitourgós" şi „leitourghia" exprimă misiunea sacerdotală a Mântuitorului Hristos ca Arhiereu: „El este slujitorul celor sfinte (tou aghion leitourgós) şi al Cortului celui adevărat [...]"; "Iar acum, o mai deosebită slujire a dobândit (Nýn de diaforotéras tétyhen leitourghias) [...]". Aici este vorba despre Hristosul euharistic, înveşnicit în starea de jertfă. În dubla Lui calitate, de Arhiereu şi Împărat a toate (*Evrei 8, 1; 10, 12*),[457] Hristos este „Păstorul cel mai mare al oilor" (*Evrei 13, 20*), întemeietorul unei noi preoţii (*Evrei 7, 12*) şi deci al unei noi slujiri; El este „Păstorul cel mare" din *I Petru 5, 4*, autoritatea sacerdotală supremă în Biserică faţă de toţi episcopii, preoţii şi diaconii creştini (cf. *Evrei 13, 17*); El este pentru toţi un desăvârşit model de slujire, un „Pródromos leitourgheós" (cf. *Luca 22, 26-27; Ioan 13, 13-16*).[458]

În *Fapte 13, 2*, verbul „leitourghéo" reprezintă serviciul divin public, oficiat de colaboratorii Sfinţilor Apostoli în primele comunităţi creştine: „Şi slujind ei (kai leitourgoúnton autón) [...]".

Uneori, termenul respectiv are - aşa cum spuneam - o conotaţie mai extinsă, indicând întreaga lucrare apostolică şi misionară, pusă în slujba Evangheliei. Reamintim, în acest sens, textul din *Romani 15, 16*, unde Sfântul Apostol Pavel se autodefineşte ca slujitor al lui Hristos: „ca

să fiu slujitor al lui Iisus Hristos (eis to einai leitourgón Hristoú Iisoú) [...]".[459]

Larga utilizare a termenului „leitourghia" apare şi în scrierile Părinţilor Bisericii postapostolice; Sfântul Clement Romanul,[460] Sfântul Irineu,[461] Eusebiu al Cezareii,[462] Teodoret al Cirului[463] şi alţii.

Abia de prin secolele V-VI, înţelesul de „liturghie" îşi va restrânge aplicarea, numindu-se "Liturghia Cinei celei de Taină", cu titlu de celebrare a Sfintei Euharistii.[464] Mult mai târziu va însemna ceea ce înţelegem noi astăzi prin Sfânta Liturghie, adică slujba Jertfei Noului Testament şi a împărtăşirii credincioşilor cu Sfintele Daruri.[465]

În baza ritualului sumar al Cinei celei de Taină, precum şi a diferitelor aluzii şi menţionări din Noul Testament cu privire la celebrarea Sfintei Euharistii, dar mai ales potrivit instrucţiunilor date de Sfântul Apostol Pavel corintenilor în acest sens (*I Corinteni 10, 16-17; 11, 23-28*), vom încerca o reconstituire schematică a rânduielii Liturghiei creştine a veacului Apostolic:[466]

1.Duminica (cf. *I Corinteni 16, 2; Fapte 20, 7*), se aduceau prinoasele pe pâine şi vin de către credincioşi, fie în casele-biserici (*Fapte 2, 46; 20, 8-9*), fie în bisericile propriu-zise (*I Corinteni 11, 18-22*), precum şi lumânări (*Fapte 20, 8*) şi tămâie (*Apocalipsă 5, 8*) şi începea slujba "frângerii pâinii";

2.Preotul slujitor (o leitourgós) rostea o formulă de binecuvântare, apoi înălţa rugăciuni de laudă şi de mulţumire lui Dumnezeu, iar credincioşii dădeau răspunsurile liturgice (cf. *I Corinteni 14, 15-19.23*);

3.Amintindu-se de patimile şi moartea Domnului, erau rostite cuvintele Mântuitorului de instituire a Sfintei Euharistii, rugându-se cu toţii ca prin harul Duhului Sfânt, pâinea şi vinul să se prefacă, precum atunci, Trupul şi Sângele Domnului (cf. *I Corinteni 11, 23-25*);

4.Probabil că înainte de împărtăşire, ca semn al împăcării (după porunca Mântuitorului din *Matei 5, 23-25*), se va fi practicat şi "sărutarea păcii", de care se vorbeşte în mai multe locuri din Noul Testament: *Romani 16, 16; I Corinteni 16, 20; I Tesaloniceni 5, 26; I Petru 5, 14 ş.a.*

5.Urma apoi "frângerea pâinii" şi împărtăşirea numai a credincioşilor pregătiţi sufleteşte (cf. *I Corinteni 11, 26-30*);

6.Se făceau apoi: "[...] cereri, rugăciuni, mijlociri, mulţumiri

pentru toți oamenii, pentru conducători și pentru toți care sunt în înalte dregătorii [...]", cu scopul clar mărturisit: "[...] ca să petrecem viața pașnică și liniștită, întru toată cuviosia și buna-cuviință [...] ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (*1 Timotei 2, 1-5; cf. Efeseni 6, 18-19; Filipeni 4, 6; Evrei 13, 17-18; I Petru 5, 1-5*);

7.După *I Corinteni 14*, tot acum aveau loc și manifestări harismatice: revelații, proorocii, glosolalii, tălmăciri, exorcisme, minuni, etc. Cu timpul, aceste daruri s-au atenuat (cf. *I Corinteni 13, 8*), *fără însă a se pierde*, entuziasmul spontan, specific tuturor începuturilor, făcând loc unor reguli și orânduiri instituționale;[467]

8.O mare importanță aveau (ca și astăzi) lecturile biblice, selectate la început din cărțile Vechiului Testament, iar apoi, pe măsură ce apăreau cărțile Noului Testament, cele din Sfintele Evanghelii și Epistolele Sfinților Apostoli (cf. *Coloseni 4, 16*);[468]

9.Un alt moment important în cadrul slujbei îl reprezintă predica, despre care știm că era simplă, clară, mai familiară, sub formă de omilie. Uneori ea se extindea foarte mult, luând aspectul unei convorbiri (cf. *Fapte 20, 7-11*, unde apare și termenul "omiléo", în vers.11: kai omilésas árhi augés);

10. Cântările religioase constituiau[469] – așa cum deja știm – nu numai o veritabilă podoabă a cultului creștin (cf. *I Corinteni 14, 15; Efeseni 5, 19; Coloseni 3, 16; Iacov 5, 13*), ci și un prețios tezaur liturgic-dogmatic al Bisericii primare, exprimând, prin tematica lor, întreaga învățătură creștină (hristologia, soteriologia, pnevmatologia, eshatologia, etc.);

11.În *Apocalipsă* avem o bogată reprezentare, atât a cultului creștin în general, cât mai ales a Liturghiei euharistice,[470] care apare ca o formă mult îmbunătățită, corespunzând sfârșitului de veac apostolic, când Biserica își avea deja cristalizate toate formele de exprimare obiectivă a "închinării ei celei duhovnicești".

CONCLUZII

Din toate cele expuse până acum, suntem în măsură să sintetizăm următoarele concluzii:

1.Cultul divin public al Bisericii creștine n-a apărut ca o noutate absolută, fără nici un antecedent. După cum între Vechiul și Noul Testament nu există nici un antagonism, ci, așa cum am văzut, este vorba de o evidentă unitate și continuitate, aceleași raporturi s-au statornicit și între cultul mozaic și cel creștin. În virtutea caracterului tipologic al celui dintâi, cel creștin a preluat și a desăvârșit multe din elementele de bază ale acestuia.

2.Este adevărat că tradițiile religioase, aduse în Biserică de numeroșii iudei convertiți (între care erau și mulți preoți mozaici: cf. *Fapte 4, 36; 6, 7*), erau pe cât de bogate, pe atât de diversificate și, așa cum era de așteptat, ele au influențat atât structurile organizatorice ale Bisericii, cât și cultul ei. Pe de altă parte însă, formele și terminologia cultică, preluate de creștinism din tradiția iudaică, au fost complet delestate de vechile lor conotații și umplute cu un conținut cu totul nou. Scrierile Noului Testament își dezvăluie tot mai mult bogăția de date privind manifestările cultice ale primilor creștini și legătura lor cu iudaismul liturgic, dar totodată, ele pun în lumină și noutatea și originalitatea cultului creștin al epocii apostolice, care, în esență, a rămas și astăzi același.

3.În creștinism, în relația credinciosului cu Dumnezeu, dispare distanța și teama, făcând loc unui dialog de iubire (cf. *I Ioan 4, 18-19*), reflectat în rugăciune (*Matei 6, 8-13; Luca 11, 1-4*). Creștinul când se roagă, duhul său vorbește lui Dumnezeu, Care este Duh (cf. *Ioan 4, 24*), iar Duhul Sfânt inspiră și călăuzește, mângâie și sfințește atât viața fiecărui credincios, cât și a tuturor celor ce alcătuiesc Biserica, sau trupul lui Hristos (*Ioan 14, 16-17; 15, 26; 16, 7-8.13*; cf. *I Corinteni 12, 3.13.27; Efeseni 4, 5-7*). Duhul Sfânt unește rugăciunea credinciosului cu a Fiului lui Dumnezeu (*Matei 6, 8-13*), dar, în același timp, unește și rugăciunile tuturor într-un singur glas, cel al Bisericii (*Fapte 1, 14; 2, 1; 12, 12*). Deci, fără Duhul Sfânt, rugăciunea Bisericii nu numai că n-ar putea fi hristologică, ci nici n-ar putea fi rugăciune.

4.În Noul Testament, Duhul Sfânt este atât sursa, cât și mărturia "înfierii" noastre de către Dumnezeu (*Galateni 4, 6-7; Romani 8, 15-17*). Fiind "Duhul lui Iisus"(*Fapte 16, 7*), Duhul Sfânt ne învață să repetăm gesturile lui Iisus, să rostim mereu rugăciunea lui Iisus (*Luca 23, 46 = Fapte 7, 59*) și El Însuși "Se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (*Romani 8, 26b*). În toate rugăciunile din cadrul Sfintelor Taine, ca și în cele din ierurgii, Duhul Sfânt este invocat să săvârșească lucrările sfințitoare; sfințirea apei baptismale, a untdelemnului pentru Sfântul Maslu, să pecetluiască pe cel Botezat prin Mirungere, să pogoare "dumnezeiescul Har" peste cel ce este hirotonit preot, sau să încununeze pe tinerii ce se căsătoresc. Este clar că, fără participarea Duhului Sfânt, cultul Bisericii creștine n-ar mai fi "închinare duhovnicească", sau "închinare în duh și în adevăr"(*Romani 12, 1; Ioan 4, 24*).

5.O altă modalitate de exprimare a "închinării celei duhovnicești" o constituie sărbătorile creștine, dintre care, în veacul apostolic, cele mai importante erau Paștile, Cincizecimea și sărbătoarea săptămânală a Duminicii, care au luat locul sărbătorilor iudaice. În Noul Testament, viața creștină însăși este înfățișată ca o sărbătoare universală a bucuriei, prăznuite "cu azimile curăției și ale adevărului" (*I Corinteni 5, 8*). Ca și Biserica însăși, toate sărbătorile creștine timpurii, sau mai târzii, poartă în semnificațiile lor un pronunțat caracter pascal.

6.Imnologia creștină a veacului apostolic constituie un echivalent, atât al Psalmilor Vechiului Testament, cât și al genului liric clasic al antichității, prin aceeași ritmică, același stil, aceleași construcții frazeologice și aceleași paralelisme poetice, având însă un conținut cu totul aparte, profund creștin. Sub inspirația Duhului Sfânt, poezia creștină n-a rămas tributară celei ebraice (cu care a avut câteva interferențe), ci s-a dezvoltat în mod direct proporțional cu intensitatea "închinării celei duhovnicești".

7.O extraordinară sursă de indicii cu privire la întreaga viață liturgică a Bisericii veacului apostolic este *Apocalipsa*, în care "închinarea cea duhovnicească" în ansamblul ei apare ca o celebrare pascală de dimensiuni universale, săvârșită sub semnul privegherii, în așteptarea celei de a doua veniri al lui Hristos. În această ultimă carte a Noului Testament, locul central îl ocupă marea Liturghie cosmică, în care se

împletește "închinarea duhovnicească" a Bisericii pământești cu cea a Bisericii cerești, celebrând ospățul euharistic al Nunții Mielului Hristos, cu Mireasa Sa Biserica (cf. *Efeseni 5, 21-33*). Toate rugăciunile și actele liturgice din *Apocalipsă* sunt preluate din cultul și practica liturgică a Bisericii veacului apostolic, având ca model ritualul "frângerii pâinii" din timpul Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan.

8.Tot Sfântul Evanghelist Ioan este acela care ne oferă textul cel mai bogat și mai clar din întreg Noul Testament, cu privire la Sfânta Euharistie (*Ioan 6*). Corelând acest capitol cu alte texte noutestamentare (*I Corinteni 10, 14-22; 11, 17-34; 15, 45; Evrei 9, 11.24.28; 10, 10*), reținem următoarele:

a). În Sfânta Euharistie ni se împărtășește, prin Duhul Sfânt, viața dumnezeiască a lui Hristos, Cel ce Însuși S-a făcut și în umanitatea Sa "Duh dătător de viață", prin preamărirea Sa la Tatăl, prin Patimi și Înviere;

b).Din primii ani de existență ai Bisericii și până astăzi, celebrarea Sfintei Euharistii este actul central și culminant al cultului creștin;

c). Sfânta Euharistie poate fi definită sub cinci aspecte: Taină centrală a Bisericii; Jertfa supremă a Arhiereului Hristos; eveniment anamnetic al morții și Învierii Domnului; eveniment profetic-eshatologic (durează până când va veni din nou Hristos) și în fine, este o Taină a comuniunii universale.

Urmare celor arătate mai sus, cu riscul de a ne repeta, conchidem că în cărțile Noului Testament, există numeroase și neprețuite indicii, atât asupra faptului că Biserica veacului apostolic dispunea deja de toate mijloacele liturgice practice, necesare mântuirii credincioșilor ei, cât și despre faptul că, între cultul creștin primar și cel al Bisericii noastre de astăzi, există, în esență, un foarte clar raport de identitate.

De asemenea, mai afirmăm cu toată certitudinea că, în afara elementelor liturgice creștine de dată apostolică, prezentate în această lucrare, în cuprinsul cărților Noului Testament au mai rămas încă foarte multe alte comori ale vieții de slujire și "închinare duhovnicească" din vremea creștinismului primar, care așteaptă să fie redescoperite și repuse în adevărata lor valoare.

REZUMAT

Lucrarea de față are ca punct de plecare teza de doctorat în Teologie, pe care autorul a susținut-o, în anul 1999, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu.

Autorul abordează câteva aspecte majore, desprinse din multiplele coordonate tematice oferite de bogatul conținut al Sfintei Scripturi, stăruind în mod special asupra a două subiecte: conceptul biblic de "jertfă vie" și respectiv modalitățile expresive ale limbajului imnic-euharistic al Noului Testament. În câteva capitole de la început, sunt sintetizate structura și semnificațiile cultului mozaic, cu elemente de tipologie vechitestamentară, prefigurând desăvârșirea acestora în Legea Nouă, în temeiul unității și continuității intertestamentare.

În acest context, în Partea a II-a se face un condensat studiu comparativ între iudaism și creștinism, axat pe aspecte cultice, de ritual, privind binecuvântarea, sfințirea, rugăciunea și sărbătorile (Sabatul - Duminica, Pesahul – Paștile, Sărbătoarea Săptămânilor - Cincizecimea Creștină). În acest sens, se afirmă că tradițiile religioase aduse în Biserica creștină de iudeii convertiți la creștinism (unii chiar preoți mozaici), au influențat atât structurile organizatorice ale Bisericii, cât și cultul ei, precum și formele și terminologia cultică. În privința acestora, preluarea lor de către creștinism a însemnat, practic, delestarea acestora de vechile conotații mozaice și umplerea lor cu un conținut nou, creștin, net superior sub aspect calitativ.

Așa cum preciza Sf. Apostol Pavel în *Romani 6, 6*: "Omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El [Hristos], ca să se nimicească trupul păcatului pentru a nu mai fi robi ai păcatului", moartea "omului vechi" (o palaiòs ánthropos) cere un "om nou", un "kainós ánthropos" respectiv "neós ánthropos ", actul de naștere al acestuia fiind Botezul în Hristos. Cel astfel încreștinat, se împărtășește în modul cel mai real de Învierea lui Hristos, producându-se astfel "o naștere din nou" sau "palinghenesia", cf. *Tit 3, 5*.

"Omul cel nou" n-a existat în lume înainte de Hristos, ci el este creat de Hristos, este omul hristologic, credinciosul creștin. Menirea acestuia

este nu numai de a atinge comuniunea cu Hristos, ci de a intesifica mereu această relație, desăvârșindu-se și stăruind "întru înnoirea vieții" (*Romani 6, 4*), "întru înnoirea minții" (*Romani 12, 2*), "întru sfințirea duhului" și "întru credința adevărului" (*II Tesaloniceni 2, 13*) și "întru frica lui Dumnezeu" (*II Corinteni 7, 1*), oferindu-se pe sine însuși, ca pe „o jertfă vie, sfântă și bineplăcută lui Dumnezeu" (*Romani 12, 1*).

Așadar, în dimensiunea ei teologică, materia "jertfei vii" nu mai este substitutivă (animalul), ca în epoca precreștină, ci este însăși ființa umană, care se oferă lui Dumnezeu plenar și devoțional. Mai exact însă, aici nu este vorba de orice ființă umană, ci de "făptura cea nouă", adică omul hristologic, care știe că nu-și mai aparține sieși, ci "este al lui Dumnezeu" (*II Corinteni 6, 19-20*).

Partea a IV-a este consacrată analizei complexe a unor importante elemente cultice creștine din Noul Testament, mai precis cele privitoare la puterea expresivă a imnologiei creștine, a bogatului conținut doctrinar al acesteia, în toată varietatea ei tematică și structurală, care s-a păstrat intactă în cultul Bisericii până astăzi.

În partea finală (a V-a), autorul analizează semantic și comparativ, diversele aspecte ale "Jertfei Pâinii vieții" (Euharistie, Comuniune și Liturghie) în Biserica primară, cu prezentarea aprofundată a Cinei celei de Taină ca ritual euharistic.

În final, sunt formulate, sintetizat, câteva concluzii.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage (*Connotations bibliques concernant "L'Offrande vivante" et le langage hymnique-eucharistique*) a son point de départ la thèse du doctorat, présentée par l'auteur en 1999, à l'Université de Théologie de Sibiu.

L'auteur aborde quelques aspects majeurs décrochés de multiples coordonnées thématiques offertes par le riche contenu de la *Saint Écriture*, en insistant particulièrement sur deux sujets: le concept biblique "d'offrande vivante" et respectivement les modalitées expressives du langage hymnique-eucharistique. Mais, premièrement, dans quelques chapitres, y sont présentés, synthétiquement, la structure et les significations du culte mosaïque et des éléments de typologie de l'Ancien Testament avec leurs caractères pré-figuratifs à la naissance de la "Loi Nouvelle", en soulignant l'unité et la continuité intertestamentaires. Dans ce contexte, dans la deuxième part de l'ouvrage, l'auteur fait une courte étude comparative: judaïsme-christianisme, sur quelques aspects du culte, du rituel concernant la bénédiction, la sanctification, la prière, et aussi sur les fêtes religieuses (le sabbat - le dimanche, la fête de semaines - la fête de cinquantaine chrétienne etc.). À cet égard, on affirme que les traditions religieuses apportées dans l'Église par les juifs convertis à christianisme (quelques-uns prêtres-même) ont influencé, d'une part, tant les structures organisatrices de l'Église que son culte également, et d'autre part, les formes et la terminologie de son culte, assimilées par le christianisme de la tradition juive, se sont complètement débarrassées de leurs vieilles connotations et, elles ont été rempliées d'un nouveau contenu chrétien, qualitativement supérieur - celui apporté par Jésus Christ, (ces aspects-là sont traités dans la deuxième part de cet ouvrage).

La troisième part de cette étude est dédiée au sujet de "l'offrande vivante". Selon l'Apôtre Paul (*l'Épître aux Romains 6, 6*): "notre vieil homme a été crucifié avec Lui, [Jésus-Christ], pour anéantir "le corps" du péché, pour n'être plus l'esclave du péché. La mort de "l'homme vieil" [o palaïos ántropos] demand "un homme nouveau" [un "kainòs

ántropos" ou "néos ántropos"], l'acte de naissance de celui-ci en étant le Baptême dans le Christ-Jésus. Par conséquent, l'homme baptisé, le chretien reçoit l'Eucharistie, "étant réellement dans la communion du miracle de Résurrection du Christ, ainsi en déterminant "une nouvelle naissance", dans une vie nouvelle, ["palinghenesia"], cf. *Tit 3, 5*.

"L'homme vieil" n'a pas été anéanti, mais seulement crucifié avec le Christ, pour anéantir "le corps" du péché. On en résulte, qu'il coexiste encore après le Baptême-même ensemble avec "l'homme nouveau".

"L'homme nouveau" n'a pas existé dans le monde avant le Christ mais, il a été créé par le Christ, il est l'homme de type christologique, l'homme christianisé. Sa vocation n'est pas seulement d'atteindre la communion avec le Christ-Jésus, mais d'intensifier sans cesse cette relation, en insistant dans la justice, dans les prescriptions de l'Apôtre Paul, c'est-a-dire "pour vivre nous aussi dans une vie nouvelle" (*l'Épître aux Romains 6, 4*) et pour "le renouvellement de notre jugement"(*l'Épître aux Romains 12, 2*), "pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie et la foi dans la vérité" (*II Thessaloniciens 2, 13*), "en achevant de nous sanctifier dans la crainte de Dieu" (*II Corinthiens 7, 1*), et en finissant par s'offrir par soi, corps et âme, comme "une offrande vivante, sainte, agréable à Dieu" (*l'Épître aux Romains 12, 1*).

En conclusion, dans sa dimension théologique, la matière "d'une offrande vivante" n'est pas plus substitutive (l'animal) comme dans l'époque ante-christianisme, mais c'est l'être humain-même qui s'offre au Dieu intégralement et de bon cœur, pour l'amour de Dieu, non-obligé par un autre. Plus précis, il n'y s'agit pas de chaque être humain, mais "d'une créature nouvelle", de l'homme chrétien qui de bon gré, s'appartient au Dieu (*II Corinthiens 6, 19-20*).

La IV-ème part de cet ouvrage est destinée à l'analyse complexe de quelques importants éléments de culte chrétien qui existent dans le Nouveau Testament, plus précis, celles qui regardent la force expressive de l'hymnologie chrétienne, des connotations renfermées par le contenu de Nouveau Testament sur l'entière gamme thématique et structurale. Après, y sont soumises à l'analyse sémantique, des variées formules de bénédiction rencontrées dans le Nouveau Testament.

Dans la dernière part (la V-ème), l'auteur analyse, de point de

vue sémantique et comparatif intertestamentaire, une série d'aspects concernant l'eucharistie, la communion, la liturgie dans l'Église chrétienne primaire et également l'offrande, "le pain de la vie", la Cène comme un service eucharistique.

À la fin, on peut lire quelques conclusions.

BRIEF SUMMARY

The present paper is based on the Doctoral Thesis in Theology, presented by the author in 1999, at the Faculty of Orthodox Theology, Sibiu.

The author mentions some major aspects taken from the various thematic subjects which were offered by the rich content of *the Saint Bible*. Especially, he insists upon two subjects: the biblical concept of the "living sacrifice" and the expressive modalities of the hymnic-eucharistique language of the New Testament. In some starting chapters, the structure and the meanings of the mosaic culture are synthesized with some theological elements from the Old Testament that foreshadow their accomplishment in the New Law which is based on the intertestamentary unity and continuity.

In this context, a deep comparative study between Judaism and Christianity is presented in the Second part, and it is focused on the cult service aspects such as the blessing, the holiness, the prayer, the great feast days (Sabbath - Sunday; Pasha - Resurrection or Easter; Pentecost - Descent of the Holy Spirit). In this respect, it is also mentioned that the religious traditions brought in the Orthodox Christian Church by the Jews converted to the Christianity (even Jewish priests) influenced the organizational structures of the Church, the Cult Service of the Church along with the cult forms and terminology. The taking over of these cult forms and terminology by Christianity determined the elimination of the old mosaic connotations and above all their transformation with a new Christian meaning, superior to the former one.

As Saint Apostle Paul said in *Epistle to the Romans 6, 6*: "We know that our old self was crucified with Him [Jesus Christ] so that the sinful body might be destroyed, and we might no longer be enslaved to sin", the death of the "old self" [old man]- (o palaiòs ánthropos) demands a "new self" [new man] - "kainós ánthropos" or "neós ánthropos ", the man who has died with Christ in Baptism has been justified from his sin. Thus, the Christianized man imparts himself truly with the

Resurrection of Christ, determining "a new birth" or "palinghenesia", according to *Tit 3, 5*.

"The new man" did not exist before Christ but he is created by Christ, he is the Christological man, the Christian man. His mission is not only to achieve the communion with Christ but also to intensify permanently this relationship, improving himself and insisting in walking in newness of life (*Romans 6, 4*), in the renewal of the mind (*Romans 12, 2*), to be saved "through the sanctifying work of the Spirit" and "through belief in the truth" (*II Thessalonians 2, 13*), "perfecting holiness out of reverence for God" (*II Corinthians 7, 1*), "to offer our bodies as living sacrifices, holy and pleasing to God - this is your spiritual act of worship" (*Romans 12, 1*).

Thus, the substance of the "living sacrifice", in its theological dimension, is not anymore substitutive as it was in pre-Christian époque (i.e. the animal) but it is the human being-himself that offers himself totally and with devotion to God. More precisely, it is not about every human being but about "the new self" [new man], namely the Christological man who knows that he does not belong anymore to himself but to God (*II Corinthians 6, 19-20*).

The Fourth Part of this paper is devoted to complex analysis of some important cultic elements from the New Testament, namely those which refer to the expressive power of the Christian Hymnology, with its rich dogmatic content and in its thematic and structural richness, kept intact in the Orthodox Service of the Church till nowadays.

In the final part (the Fifth part), the author analyzes semantically and comparatively the various aspects of the "Living Bread" (Eucharistic, Communion and Liturgy) as it was in the Ancient Church of the Apostles, with a deep study of the Supper as an Eucharistic service.

At the end, you can find some brief conclusions.

NOTE

[1] Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel. Introducere, traducere şi comentar*, Ed. a II-a, Cernăuţi, 1938, p.6-8.

[2] Oscar Cullmann, *Noul Testament*, traducere de Cristian Preda, Ed. „Humanitas", Bucureşti, 1993, p.99.

[3] Pierre Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 2-ème éd., Paris, 1962, p.17.

[4] Origen, *Comentar la Evanghelia după Ioan*, Migne, P.G., XIV, 32; cf. şi *Ibidem*. Cartea 1, traducere şi studii de Cristian Bădiliţă, în col. „Mythos et Religia", 10, Ed. Institutul European pentru Cooperare Cultural-Ştiinţifică, Iaşi, 1995.

[5] Fer. Augustin, *Introducere 73 la Ieşire*, la P. Grelot, *o.c.*, p.309.

[6] Pr. Asistent Vasile Mihoc, *Sensul tipic al Vechiului Testament după I Corinteni 10, 1-11*, în Rev. "Mitropolia Ardealului", Anul XXI (1976), nr. 4-6, p.273.

[7] Cele două religii se deosebesc profund în ceea ce priveşte interpretarea evenimentului mesianic: după învăţătura creştină acest eveniment s-a realizat în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat; după învăţătura mozaică, evenimentul mesianic nu s-a împlinit încă, ci aparţine viitorului.

[8] Seymour Siegel, *Judaism and Eastern Orthodoxy: Theological reflections*, în „Journal of Ecumenical Studies", vol. 13, nr. 4/1976, p. 62-69.

[9] Pr. Lector Dumitru Abrudan, *Creştinismul şi Mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, teza de doctorat în Teologie, în rev. „Mitropolia Ardealului", Anul XXIV (1979), nr. 1-3, p.84-85.

[10] Diac. Asist. Ioan Bria, *Scriptura şi Tradiţia. Consideraţii generale*, în Rev. "Studii teologice", nr. 5-6/1970, p.886, la *Ibidem*, p.85.

[11] Dr. Vasile Tarnavschi, *Introducere în sfintele cărţi ale Testamentului Vechi*, Cernăuţi, 1928, p. 44.

[12] Alfred Durand, *Inspiration de la Bible*, în „Dictionnaire Appologetique de la foi catholique", Paris, 1924, t.II, col.902; *A New Catechism. Catholic faith for adults*, Herder and Herder, New York, 1967, p.60; Michel, A, Weill, *Le judaïsme. Ses dogmes et sa mission*, Paris, 1866, vol.II, p.22; Stuart E. Rosenberg, *Une simple explication du judaïsme à l'intention des chrétiens*, Ottawa, 1967, p.23, menţionează că grupul de 10 cărţi numite de Biserica Ortodoxă „necanonice", iar de cea Catolică „deuterocanonice", n-a fost admis niciodată de evrei în Biblie, nerecunoscându-le nici o autoritate.

[13] *Talmudul Babilonian, Tratatul Erubin*, 54, a, b, Vilna 1908.

[14] Cf. Jean Baubérot, *Biblia şi creştinismul*, (Art.), la Jean Delumeau, *Religiile lumii*, (trad. col. din lb. franceză), Ed. „Humanitas", Bucureşti, 1996, p.59: „Termenul „evanghelie" exista deja în lumea greco-romană. La naşterea unui viitor împărat, sau în momentul suirii sale pe tron, este proclamată „evanghelia" sa, adică „vestea cea bună" pe care o aduce acesta: prosperitatea, pacea, dreptatea [...] Decretele imperiale care acordau dispense de la plata impozitelor, sau amnistieri, etc., sunt numite tot „evanghelii". Însă autorii scrierilor care au devenit „Evangheliile Noului Testament", afirmă că nu există decât o singură „Evanghelie": aceea care cuprinde viaţa, învăţătura, moartea şi învierea lui Iisus Hristos. Deci ei folosesc un termen politico-religios din lumea pe care o cunosc, pentru a-l contesta apoi totalmente. Singura "Evanghelia" acceptată de ei era însăşi Persoana lui Iisus Hristos şi, prin extindere şi mărturia despre Persoana lui Iisus" (p.63).

[15] *Ibidem*, p.60.

[16] Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *„N-am venit să stric Legea!" Consideraţii generale privitoare la însemnătatea Vechiului Testament, Sibiu, 1940, p.73; cf. Jossé Alzin, Juifs et chrétiens en dialogue. Tous leurs problèmes de A à Z*, Paris, 1966, p.12.

[17] Pr. Lector Dumitru Abrudan, *o.c.*, rev. cit., p. 78.

[18] Pr. Vasile Frenţiu, *Templul Vechiului Testament, prototipul lăcaşului de cult creştin*, în Rev. „Mitropolia Banatului", Anul XXIX (1979), nr. 1-3, p.19.

[19] Cf. Jacques Marchant, *Le Candelabre Mystique*, Paris, 1864, t.VI, p.508.

[20] Drd. Gheorghe Bogdaproste, *Elemente din cultul mozaic în cultul creştin*, în Rev. „Studii Teologice", Seria a II-a, anul XXII (1970), nr. 9-10, p. 724.

[21] Referitor la cele prezentate in continuare în text, a se vedea: S. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, trad. Par P.H. Tisseau, Aubier, Paris, 1946; Pr. Prof Dr. Mircea Chialda, *o.c.*, ed. cit.; Edmond Jacob, *Les thèmes essentielles d'une Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p.218; Idem, *Homme*, (art.) la Jean-Jacques von Allmen, *Vocabulaire Biblique*, 3-ème éd., Neuchâtel, 1964, p.124-125; R. De Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris, 1960, p.292-294; *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 1965, p.26; M.D. Chenu, *Foi et Réligion*, la H. de Lubac, *Foi, Croyance, Réligion*, în „Nouvelle Revue Théologique", 1069 (aprilie), p.-346 şi Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, *Jertfă şi Răscumpărare*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1991, p.107-115.

[22] Cf. L. Dennefeld, *Judaïsme*, în "Dictionnaire de Théologie Chatolique", t. VIII, 2. col. 1649; *Dogmatique de l'Histoire du Salut*, în "Mysterium Salutis", VIII, Paris, 1970, p.360.

[23] O. Casel, *Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne*, Paris, 1945, p.23-25; şi L. Dennefeld, *art.cit.*, 2, col.1648.

[24] Sinagoga (în ebr. "Bet hakkeneset" = casa adunării; în gr. "tópos thes proseuhés", sau "proseuhái" = loc sau casă de rugăciune) a apărut ca un substitut al cultului de la templu. Nu se ştie de când datează; e posibil ca originea ei să urce până în sec. VIII î.H. –cf. Dr. Vasile Tarnavschi, *Arheologia Biblică*, Cernăuţi, 1930, p.453-457; Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan – Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie Biblică pentru Facultăţile de Teologie*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. Bucureşti, 1994 (p.223-225); alte detalii la Maurice-Ruben Hayoun, *Iudaismul*, (art.), la Jean Delumeau, *trad.cit.*, p. 231-236.

[25] Cf. F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris, 1960, p.331-334; şi Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Religia evreilor: Iudaismul*, în Rev. "Mitropolia Ardealului", Anul XXXI (1986), nr.5, p.16-17.

[26] L. Dennefeld, *art. cit.*, col.1650; H. Lesêtre, *Sinagogue*, (art.), în "Dictionnaire de la Bible", t.V, col. 1905.

[27] Adrien Fortescue, *La Messe. Étude sur la Liturgie Romaine*, trad. A. Boudinhon, Paris, 1921, p.98-99.

[28] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan –Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *o.c.*, p.228.

[29] *Ibidem*, p.229.

[30] *Ibidem*, p.245-303.

[31] *Ibidem*, p.303-329.

[32] *Ibidem*, p.251.

[33] Jean Rogues, *Existenţa creştină şi nădejdea mântuirii*, (art.), la Jean Delumeau, *trad. cit.*, p.105.

[34] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan –Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *o.c.*, p.198-199.

[35] F. Prat, *La Théologie de Saint Paul, I-ère partie*, XV-ème éd., Paris, 1927, p.22, la Pr. Asistent Vasile Mihoc, *art.cit.*, p.273 ş.urm.

[36] Dr. Arhim. Iustin Suciu, *Ermineutica biblică sau ştiinţa interpretării Sfintei Scripturi*, Arad, 1933, p.61; A. Baillz, *o.c.*, p.888-889.

[37] Dr. Arhim. Iustin Suciu, *art.cit.*, p.22.

[38] P. Grelot, *o.c*, p.26.

[39] D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, 1923, p.2.

[40] La P. Grelot, *o.c.*, p.214.

[41] Detalii la Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, *Raportul dintre Vechiul şi Noul Testament*, în Rev. "Biserica Ortodoxă Română", Anul XCIX (1981), nr.5-6, p.549-552; P. Grelot, *o.c.*, p.24.

[42] *Ibidem*, p.214.

[42bis] Nil Guillemette, *Introduction dans la lecture du Nouveau Testament*, Paris, Les Ed. du Cerf, 1980, p.7-27, afirmă că sensul tipic nu este un sens literal. Iar în ceea ce priveşte sensul literal al Sfintei Scripturi, sesizează că în funcţie de nivelul lui de profunzime se poate vorbi de un dublu sens literal: istoric şi plenar. Cel istoric reprezintă înţelesul imediat pe care-l are textul, atât pentru aghiograf, cât şi pentru primii săi destinatari. Pentru definirea sensului plenar, autorul recurge la o interesantă exemplificare: *Osea 11, 1*: "Din Egipt am chemat pe Fiul Meu". Referidu-se la momentul ieşirii poporului evreu din robia egipteană, profetul

îl numeşte pe Israel "Fiul" lui Dumnezeu, pentru că aşa a înţeles Osea textul respectiv pe care l-a preluat din *Ieşirea 4, 22* şi desigur că tot aşa l-au înţeles şi cei cărora li s-a adresat profetul. Deci, aici avem un sens literal istoric. Însă acelaşi text, interpretat la un alt nivel de profunzime, va avea o semnificaţie literală mult mai deplină. Astfel, în *Matei 2, 13-15*, textul în cauză este raportat la întoarcerea Familiei Sfinte cu Pruncul Iisus din Egipt, unde se refugiaseră de teama lui Irod. Comparativ cu Osea şi cu interpretarea lui metaforică, în *Matei 2, 13-15* avem un sens plenar, sau un sens propriu. Deci, prin sensul literal plenar, trebuie să înţelegem amplificarea până la propriu a semnificaţiei iniţiale a termenilor din Vechiul Testament, în lumina împlinirii lor prin Hristos, în Noul Testament. Nici acest sens nu este intuit întotdeauna de aghiograf.

[43] M. Simonetti, *Esegesi Patristica*, în "Dizionario Patristco e di Antichità Christiane", diretto da A. DI BERNARDINO, vol. I, col. 1211-1223; Idem, *Lettera E/O Allegorica. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, în "Studia Ephemeridis Augustinianum", 23, Roma, 1983 şi respectiv 1985.

[44] Jean Daniélou, *Exégèse et typologie patristique*, în "Dictionnaire de Spiritualité", 4, 1, 1960, col. 132-138.

[45] *Ibidem*, col.136 ş. urm. – sunt enumerate cinci forme de tipologie: mateiană, ioaneică, eclezială, mistică şi eshatologică.

[46] Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin. II. Rugăciunea*, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p.137.

[47] *Ibidem*, p.138.

[48] Origen, *Comentar la Evanghelia după Matei*, Migne, P.G., XIII, 864; Jean Daniélou (Origène, Paris, 1948, p.145 ş.u.) îl plasează pe Origen în sfera exegezei morale, cu tendinţe spre mistică, proprie "şcolii" din Alexandria. Însă la Origen această exegeză nu are un caracter exclusiv; ea predomină datorită influenţei lui Filon.

[49] Tertulian, *De ressurectione carnis*, Migne, P.L., II, 867 c.

[50] Gerhard von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, II-ème éd., vol. II, Genève-Paris, 1967, p.293.

[51] Otto Michel, *Paulus und seine Bibel*, Güttersloh, 1929, p.69.

[52] P. Grelot, *o.c.*, p.27.

[53] Cf. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, 2-ème éd., Paris, p.144; J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, p.182 u.

[54] Cf. Pr. Dr. Sabin Verzan, *Sfântul Apostol Pavel. Istoria propovăduirii Evangheliei şi organizării Bisericii în epoca apostolică*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1996, p.77-78.

[55] *Ibidem*, p.28-32.

[56] Cf. *Didahia*, XV, 1-2; *Epistolele Sf. Ignatie către: Filadelfieni* X, 1; *Smirneni* XI, 2; *Policarp* VII, 2, P.S.B. 1 (1979), p. 29-30; 181; 185; 189; Batiffol, *La ierarchie primitive*, în „Études d'histoire et de théologie positive", 1902, p.225-275.

[57] E. Jacquier, o.c., p.187-188; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, Edimburg, 1973, p.225; Pr. Traian Valdman, *Vechea organizare a Bisericii şi Sinodul I Ecumenic*, în Rev. „Studii Teologice", nr. 3-4/1970, p.267-277.

[58] Cf. L. Pirot, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. II, Paris, 1934, col. 1133; E. Jacquier, o.c., p.239, afirma că Saul ar fi avut rolul crainicului care anunţă vina şi sentinţa osânditului.

[59] Cf. O. Cullmann, *Noul Testament*, ed. cit., p.34-40.

[60] Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London, 1961, p. 300.

[61] W. D. Davies, *Reflexions on Judaism and Christianit*, în vol. "L'Evangile hier et aujourd'hui" – Melanges offerts au Prof. Franz J. Leenhardt, Genève, 1968, p.40; a se vedea la acelaşi autor: *Christian Origins and Judaism*, London, 1962 şi *Paul and Rabbinic Judaism*, London, 1968.

[62] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Ierurgiile în Biserica epocii apostolice. Indicii neotestamentare*, în Rev. "Ortodoxia", Anul XXXVII, (1985), nr.3, p.497.

[63] Hegesip – citat la Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, II, XXIII, 4 ş.u., col."Sources chréthiens", 41, trad. de G. Brad, Paris, 1955, p.86-87 – falsifică imaginea Sfântului Iacov "fratele Domnului", prezentându-l ca pe un zelos adept al Legii mozaice şi riguros practicant al nazireatului iudaic. Contextul citatului nu indică aşa ceva, ci din contră, reflectă o atitudine de tact pastoral, la care subscrie şi Sfântul Apostol Pavel.

[64] Cf. J. ban Goudoever, *Fêtes et calendaires bibliques*, 3-ème éd., trad. din lb. engl. de M. L. Kerremans, col. "Théologie historique", 7, Paris, 1967, p.294.

[65] Cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art.cit.*, p.497-498.

[66] Vezi: *Fapte 11, 30; 14, 23; 15, 2.4.6.22-23; 20, 17, 28; 21, 8, 18; I Timotei 3, 1-2.8; 4, 14.23; 5, 19.22; II Timotei 1, 6; 2, 2; Tit 1, 5.7; Filimon 1, 1; I Petru 5, 1.2*, ş.a.

[67] *Epistola către Smirneni*, VIII, 1, în P.S.B. (1979), p.167.

[68] *Epistola către Magnezieni*, VII, 1, *Ibidem*, p.184.

[69] Despre terminologia liturgică mai pe larg, la Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art.cit.*, p.498-499.

[70] *Ibidem*, p.499.

[71] *Ibidem.*

[72] J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*; 1926, în "Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament", 1970, 1, p.445-448; cf. şi *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. W. Bronuiley, 10 vol. 1964-1976, 4, p.362-370 şi *The International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown, 3 vol., 1975-1978, 1, p.215-217.

[73] F. Kocher, *Bénédiction*, (Art.), în "Dictionnaire encyclopédique de la Bible", publié sous la direction de Alex. Wesphal, T.I., 3-ème éd., Valence-sur-Rhone, 1973, p.127.

[74] Cu această binecuvântare se încheie slujba de la templu. Ea a fost preluată apoi

în cultul sinagogal, apoi în creştinism, însă preoţii creştini o rosteau în numele Sfintei Treimi – cf. F. Kocher, *art.cit.*, p.127.

[75] Cf. Procopie de Gaza, *Comentariu la Numerii*, P.G., LXXXVII, col.808, *o.c.*, p.293 şi 302.

[76] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan – Diac. Prof. Dr. Elimian Corniţescu, *o.c.*, p. 293 şi 302.

[77] E. Mangenot, *Bénédiction*, (art.), în "Dictionnaire théologie catolique", t.II, I-ème partie, Paris, 1923, col.630.

[78] *Ibidem*, col.630-631.

[79] Rabbi Simeon ben Yohai şi fiul său Rabbi Eleazar, *Zoharul*, I, 249 a – 250 b, trad. din lb. ebr. de Jean de Pauly, Ed. Antet, Bucureşti, p.132-133.

[80] *Sefer Ha – Zohar* (Cartea Splendorii), sau *Zoharul Sfânt*, este o creaţie atribuită celor doi rabini citaţi mai sus (cf. Nota 79), care ar fi compus-o de-a lungul a 13 ani, petrecuţi într-o grotă din Palestina, în timpul persecuţiilor romane, prin sec.II d.H.

[81] *Zoharul*, III, 270b – 271a, ed.cit., p. 134-135.

[82] Aici Domnul a săvârşit Sfânta Euharistie, şi nu doar binecuvântarea obişnuită a mesei. Oricum, gestul Lui este absolut liturgic – cf. Alfred Plummer, *A Cristical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Luke*, The International Commentary, Edimburgh, Ed.V, 1922, retip. 1964, p.556-557.

[83] A. Richardson, *o.c.*, p.360.

[84] Cf. *Ibidem*, p.361: în *Marcu 10, 16*, avem „o descriere literală a slujitorului bisericesc la botezul copiilor, atunci şi acum".

[85] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*, p.501.

[86] Cf. Tertulian, *Contra lui Marcion*, IV, XXIV, P.L., col.419.

[87] Origen, *Comentariu la Epistola către Romani*, 1, 1, P.G., col.853; Fer. Ieronim, *Comentariu la Epistola către Tit*, P.L., XXVI, col.636 (ş.a.).

[88] Cf. *Constituţiile apostolice*, II, LVII, P.G., I, col.737.

[89] B. Klappert, *Die Eschatologie des Hebräerbriefs*, 1969; G.C. Berkouver, *The Retourn of Christ*, 1972, p.89.

[90] A. Vanhoye, *L'oikoumene dans l'épître aux Hébreux*, în „Biblica", 45, 1964, p.248.

[91] Pr. Asistent Vasile Mihoc, *Iisus Hristos Arhiereu*, după *Epistola către Evrei*, în Rev. "Ortodoxia", An. XXXV (1983), nr.2, aprilie-iunie, p.199.

[92] M. –J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, 2-ème éd., Paris, Gabalda, 1921, p.616.

[93] *Constituţiile apostolice*, VIII, VI, col. 1077.

[94] *Ibidem*, II, LVIII, col. 740.

[95] Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p.179.

[96] *Constituţiile apostolice*, VIII, XXXVII, P.G., I, col.1140.

[97] *Ibidem*, III, X, col. 788.

[98] *Ibidem*, VII, XLIX, col.1057.

[99] Despre utilizarea untdelemnului sfinţit în antichitatea creştină, cf. Dionisie

Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, IV, P.G. III, col.471 ş.u.; *Constituţiile apostolice*, VI, XLII şi VIII, XXIX, P.G., I, col.1044 şi 1125.

[100] Cf. Pr. Asistent Vasile Mihoc, *Ierurgiile...*, p.503.

[101] Otto Michel, *Der Brief an die Hebräer* (Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament), 12 Auflage, Göttingen, 1966, p.346-347.

[102] Scrierile Părinţilor Apostolici, col.P.S.B., 1, (1979), p.163.

[103] Cf. G. Bareille, *Baptême*, (art.), în „Dictionnaire de théologie catholique", t.II, I-ère partie, Paris, p.181-182

[104] „Chemarea numelui lui Dumnezeu" ca ajutor în orice împrejurare, era rugăciunea omului fragil, conştient de vulnerabilitatea sa cauzată de păcat. Numele „Enos" era expresia acestei fragilităţi în asiriană, „Enşu" însemna „fragil". Termenul ar mai putea indica şi sensibilitatea urmaşilor lui Set, care „duceau o viaţă mai duhovnicească" –cf. Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Facerea. Text şi scurte note explicative*, Sibiu, 1945, p.34.

[105] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan – Diac. Prof. Dr. Emilian Corniţescu *o.c.*, p.251.

[106] *Ibidem.*

[107] Cf. Evagrie Ponticul, *Cuvântul despre rugăciune*, în Filocalia, I, p.80, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1946; J. Duhr, *Anges*, (art.), în „Dictionnaire de Spiritualité", 1, Paris, 1936, col. 580-625; Origen, *Omilia la Levetic*, 9, 8, P.G. 12, 520 BC; Idem, *Contra lui Cels*, 5, 4, PG. 11, col. 1186 B, (în PSB, 9, 1984, p.317).

[108] Istoricul Iosif Flaviu nu aminteşte decât două momente de rugăciune: cea de dimineaţă şi cea de seară; cf. *Antichităţi iudaice*, 4, 8, 13, cit. la Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan – Diac. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, o.c., p.252.

[109] „Totafot" (în gr. „filacterii", iar în aramaică „tefilin") – nişte cutiuţe cu texte biblice din *Ieşirea 13, 2-16* şi *Deuteronomul 6, 4-9; 11, 18-21*, scrise pe bucăţi de pergament. Aceste cutiuţe erau prevăzute cu curele pentru a putea fi legate la cap şi pe braţ (de regulă cel stâng) – cf. *Deuteronomul 6, 8*. A se vedea Fer, Ieronim, *Comentariu la Matei*, PL., vol. 26, col. 168; *Tratatul Tefilin*, ed. de R, Kirchheim, Frankfurt a.M., 1851, cit. la Dr. Vasile Tarnavaschi, *Arheologia Biblică*, ed. cit., p.590.

[110] „Talith" – veşmânt de rugăciune de formă dreptunghiulară sau pătrată, având la cele patru colţuri nişte ciucuri (ţitit). La rugăciunea de vineri seara şi din ajunul sărbătorilor, îl îmbrăca doar oficiantul (hazan); cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan – Diac. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, *o.c.*, p. 253; Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Religia iudeilor. Iudaismul*, rev. cit., p.17.

[111] *Dialogul cu iudeul Trifon* 86, P.G. 6, col,681, (PSB 2, 1980, p.196); Origen, *De Oratione* 10, 2, în „Die Griechischen Christalichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte", Berlin, 1899, 2, p.320, col. 2022 (PSB 7, 1982, p.220-221); A. Hamman, *La prière. Les trois première siècles*, II, Tournai, 1963, p.112.

[112] V. Soloviev, *La justification du bien*, III, X, 2, Pris, 1939, p. trad. rom. de Nina Nicoleva, *Îndreptățirea binelui*, Ed. Humanitas, București, 1994.

[113] Tomas Spidlik, *o.c.*, p.45

[114] A. Solignac, *Pater noster*, în „Dictionnaire de Spiritualité" 12, 1, Paris, 1984, col.388-413.

[115] Evagrie Ponticul, *De oratione*, 54, la I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, 1960, p.79.

[116] Cf. Origen, *Contra lui Cels*, VII, 44, în GCS, 2, p.196.

[117] Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni. Studiu introductiv, traducere și comentariu*, teză de doctorat în Teologie, în Rev. „Studii Teologice", Seria a II-a, Anul XXXV, (1983), nr.5-6, p.339.

[118] Cf. S. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal.4, 6* (Analecta Biblica), Roma 1952, p.143: - prin „Pnéuma" din *Romani 8, 15*, înțelege doar harul Sfântului Duh care se împărtășește credincioșilor prin Sfintele Taine. „Duhul înfierii" este deci harul pe care-l primesc credincioșii prin Sfântul Botez.

[119] Origen, *De oratione* 2, 3, GCS 2, p.301, 10-15 (PSB. 7, 1982, p.202-203).

[120] Cf. P. Henry, *Etudes plotiniènnes*, t. I. Les états du text du Plotin, Paris, 1938, p.159-196.

[121] Sf. Vasile cel Mare, *Tratatul despre Duhul Sfânt*, 18, P.G. 32, 153 B; (SC 17 bis, 1968, p.468; PSB 16, 1988, p.45-46); Sf. Grigorie de Nazianz, *Rugăciunea 31*, 3, P.G. 36, 136 BC.

[122] Cf. S. Salaville, *Epiclèse euharistique*, în „Catholicisme" 4, 1956, col. 302-307.

[123] Cyprien Kern, *Irénikon*, 24 (1951), p.183.

[124] Cf. *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. cit., vol.II, p.40-41; 685-687; 775-808; Vol.III, p.296-297; vol.V, p.773-799; vol.VI, p.758-766; vol. VIII, p.244-245.

[125] I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité, selon Saint Maxime le Confesseur*, col. „Orientalia Christiana Analecta" 137, Roma, 1952, p.113 ș.u.

[126] Cf. *De Dominca Oratione* 1, P.G. 44, 29 D (PSB 29, 1982, p.410-411); Așa și Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capita de charitate* I, 56, col. „Sources Chrétiennes" 9, Paris, 1943, p.80 (Filocalia românească 2, 1947, p.45).

[127] Sf. Ioan Casian, urmând întocmai textul paulin, rămâne și el adeptul celor 4 forme de rugăciune afirmând că: „Nu e de crezut că Duhul Sfânt a vorbit prin gura sa (a Sf. Ap. Pavel) ca în treacăt și fără un rost anume", *Collatio* IX, 9-14, în col. „Sources Chrétiennes" 54, 1958, p.50 ș.u. (PSB 57, 1990, p.459).

[128] Origen, *De oratione*, 14, P.G. 11, 460 C – 461A (PSB 7, 1982, p.229, reduce la numai două, cele 4 forme de rugăciune din *I Timotei 2, 1* și anume: 1. Rugăciunea de cerere (care include: cererile, rugăciunile și mijlocirile) și 2. Rugăciunea de mulțumire.

[129] A. Fonk, *Prière*, (art.), în „Dictionnaire de la Théologie Chatolique", XIII, 1, Paris, 1936, col.183.

[130] Acești Psalmi se cântă în biserici, în cadrul Utreniei sfinților „cu polieleu".

[131] Cf. A, Bea, *Gebet im Altem Testament*, în „Lexikon für Theologie und Kirche" II, Freiburg, 1960, col.539.

[132] Cf. A. Maillot, *Prière*, (art.), la J.-J. Von Allmen, o.c. p.235.

[133] Pierre Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, în col. „Cahiers Théologiques" 52, Neuchâtel, 1964, p.9.

[134] E. –B. Allo, *Saint Jean. L'Apocalyopse*, Paris, Gabalda, 1921, p.64; Andrei de Cezareea, *Tâlcuire la Apocalipsa lui Ioan*, P.G., CVI, col. 261; Areta al Cezareei, *Culegeri de tâlcuiri la Apocalispa lui Ioan*, P.G., CVI, col. 581, citați la Pr. Dr. Ioan Mircea, *Apocalipsa. Introducere, note și comentariu*, Ed. Harisma, București, 1995, p.115, nota 220 ș.u.

[135] Cf. Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani*, ed. cit., p.275-276.

[136] Pr. Prof. Nicolae Petrescu, *Explicarea Apostolelor duminicale. Manual pentru Seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p.85.

[137] E.-B. Allo, *o.c.*, nu admite aici nici o aluzie la martirii și dreptii Vechiului Testament, pentru a evita tendința unora de a-i confunda cu zeloții iudei, uciși de soldații lui Titus în luptele pentru apărarea templului. Autorul afirmă că Sf. Ioan se referă aici doar la martirii creștini din timpul lui Nero.

[138] Tomas Spidlik, o.c., p.78.

[139] *Ibidem.*

[140] W. Gessel, *Die Theologie des Gabets nach „De oratione" von Origenes*, Paderborn, 1975, p.132 u.

[141] Cf. Origen, o.c., 32, în GCS 2, Berlin 1899, p.400 (PSB 7, 1982, p.288); Idem, *Hom. In Josua* 25, 3, col.cit., 30, p.455.

[142] Cf. *Livada duhovnicească* 72, col. „Sources Chrétiennes" 12, 1964, p.144; Clement Alexandrinul, Stromate VII, 7, 43, în GCS 3, p.32-33 (PSB 5, 1982, p.502).

[143] Origen, *o.c.*, 31, 2, GCS, p.396 (PSB 7, 1982, p.284); F. Heiler, *Das Gebet*, Ed. V, Munchen, 1923, p.101 ș.u.; E. Von Severus, *Gebet.I. Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1941, Vol. 8, col.1231 ș.u.

[144] Cf. Clement Alexandrinul, *o.c.*, VI, 1, P.G. 9, 305 (PSB 5, 1982, p.389); Origen, *Selecțiuni din Ezechiel*, IX, P.G., 13, 800 D; Tertulian, *De corona militis* 3, P.L. 2, 80; H. Leclercq, *Croix (Signe de la)*, "Dict. d'Arch. Chr. et de Liturgie", III, 2, Paris, 1914, col. 3139-3144.

[145] Tertulian, *Ad. Uxorem*, 2, 5, P.L., 2, col.1321.

[146] Fer. Augustin, *Contra lui Faust*, 12.P.L., 42, col.270.

[147] Epifanie de Cipru, *Haereses*, 30, 12, P.G. 41, col.428.

[148] P. Bernardakis, *Le cult de la croix chez les Grecs*, în "Echos d'Orient", t.V, 1901, p.194.

[149] Fer. Augustin, *o.c.*

[150] Robert, C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*, (BZNW, 32), Berlin, 1967, p.64.

[151] Ch. Masson, *Croix*, (art.), la J.-J. von Allmen, *o.c*, p.60.

[152] *Ibidem.*

[153] E. Bertaud, *Génuflexions et métanies*, (art.), în "Dictionnaire de Spiritualité", 6, Paris, 1967, col.213-226.

[154] Origen, *De oratione*, 31, P.G. 11, 552, GCS 2, p.400 (PSB 7, 1982, p.283).

[155] Cf. Jean Daniélou, *Origène*, ed. cit., p.44 ş.u.

[156] *Philokalia*, Atena, 1961, p.11, din cuv. Ep. Teolipt al Filadelfiei (+1326)

[157] Drd. Gheorghe Bogdaproste, *art. cit.*, p. 726

[158] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan – Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *o. c.*, p. 141

[159] A. Barrois, *Manuel d'Archéologie Bibique*, Paris, 1953, p. 320 – 354.

[160] Cf. A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumrân. Ses origines bibliques*, în „Vetus Testamentum", III, 1953, p. 257 ş. u.

[161] *Ibidem*, p. 262-263; Idem, *Le calendrier des Jubilés et les jours de la semanine*, col. cit., VII, 1957, p. 35-61.

[162] A.E. Harvey, *The Opposition to Paul*, în „Studia Evanghelica", IV, (TU, 102), Berlin, 1968, p. 319-332; Peter Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, (Society for New Testament Studies: Monograf Series, 10), Cambridge, 1969, p. 84-87; D.M. Lods, *Qui est hérétique? Du Nouveau Testament aux pères de l'Eglise*, în „Positions lutheriennes", 1, 1982, p 29-45; Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *o.c.*, p. 180-186.

[163] *Ibidem*, p. 186.

[164] A.J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et Evangile*, Paris, 1932, p. 38.

[165] H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, (Kritisch – exegetischer Kommentar über das N. T.), Ed. a V-a, Göttingen, 1971, p. 207.

[166] Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *o.c.*, p. 344.

[167] Cf. Adolf Harnack, *Kópos (kopiáo, kopiόntes) in frühchristlichen Sprachgebrauch*, în ZNW, XXVII, 1928, p. 1-10; F. Hauck, *Kopos, kopiáo, în TWNT, III, p. 827-829.*

[168] *Cartea Jubileeor*, 6,23; *1 QS IX*, 27, ş. u., cit. La Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *o. c.*, p. 346

[169] „Ziua Împăcării", numită şi „Ziua Ispăşirii" (Yom hakippurim), sau „Sărbătoarea sărbătorilor" (Sabbat sabbathon), se prăznuia în data de 10 Tişri. În această zi, serviciul la templu era oficiat în întregime de către arhiereul mozaic, culminând cu aducerea sacrificiilor de ispăşire pentru el, familia lui şi apoi pentru tot poporul (*Levitic 16, 1-28; Numeri 29, 7-11*; cf. *Ieşirea 30, 10*). Această sărbătoare prefigurează cel mai bine viitoarea „Zi a Împăcării" din Nou Testament, când Arhiereul Hristos S-a adus pe Sine Însuşi „jertfă fără de prihană" pe Cruce (*Evrei 9, 14*); cf. în acest sens: A. Vanhoye, *Expiation ancienne et sacfifice du Christ,*

în „Ansamblées du Seigneur", 1964, p. 18-35; O. Hofius, *Das „erste" und das „zweite" Zelt. Ein Beitrag zur Auslegung von Hebr. 9,1-10, în ZWN 61, 1970, p. 271-277; T. G. Stylianopoulos, Shadow and Reality: Reflections on Hebrews 10, 1-18*, în „Greek Orthodox Theological Review", 17, 1972, p. 215-230.

[170] *Roş-haşana* 1, 2-3, cf. E. De Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, în „International Critical Commentary", Edinburgh, 1964, p. 233, la P. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *o. p.*, p. 346.

[171] *De septenario*, 286 M, cf. Burton, *o. c.*, p. 234, *Ibidem.*

[172] *Războiul iudaic*, I, II, 4, în „The Life and Works of Flavius Josephus", p. 610. *Ibidem.*

[173] G. A. Barton, *The Exegesis of „eniautoús" in Galatians and its Beaning on the Date of the Episte*, în „Journal of Biblical Literature", XXXIII, 1914, p. 11 ş. u.

[174] Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *o. c.*

[175] Origen, *Contra Celsum*, VIII, 21-23, P. G. IX, co. 1601; John Bligh, *Galatians A Discission of St. Paul's Epistle*, (Householder Commentaries, 1), London, 1969, p. 375-377.

[176] O. Cullmann, *Autorités*, (art.), la J.-J. von Allmen, *o. c.*, p. 32.

[177] Cf. M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1910, cit. la *Ibidem.*

[178] H. Leclercq, *Judaïsme*, (art.), în „Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie", t. VIII, Paris, 1907, col. 120.

[179] Cu privire a serbarea Duminicii iar nu a sâmbetei, de către primii creştini, a se vedea: C. Nazarie, *Duminica, botezul şi ierarhia bisericească*, Bucureşti, 1910; Pr. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *Duminica (sinteză bibic - teologică)*, în Rev. „Mitropolia Ardealului" XV (1970), nr. 11-12.p. 815-822; Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Temeiuri pentru serbarea Duminicii*, în Rev. „Mitropolia Banatuui", XXII (1972), nr. 1-3, p. 5-10: Idem, *Duminica în lumina scrierilor Sfinţilor Părinţi*, în Rev. „Mitropolia Banatului", XXV (1975), nr. 7-9, p. 307-312; Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Sensul religios-creştin al sărbătorii Ziua Domnului în Vechiul şi Noul Testament*, în Rev. „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", LIII (1977), nr. 7-9, p. 543-544; Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Sâmbăta, ziua morţilor – Duminica, ziua Învierii şi a vieţii fără de sfârşit*, în Rev. „Ortodoxia", XXXIII (1981), nr. 2, p. 129-135, ş. a.

[180] *Scrierile Părinţilor Apostoici*, (P.S.B. 1), trad. de Pr. Dr. D. Fecioru, Bucureşti, 1979, p. 133.

[181] „Sabat" sau „şabat" (de la verbul ebr. şabbat = a se odihni), înseamnă „odihnă" şi în sens fizic şi spiritual, sau „zi de odihnă" (Hag - Yahwe = odihna Domnului, cf. *Ieşirea 12, 14*). Denumirea propriu-zisă de „sabbath" apare mai întâi în *Ieşirea 16, 23.*

[182] După Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Religia evreior...*, rev. cit., p. 17.

[183] Prot. Dr. Petre Deheleanu, *Manual de Sectologie*, Arad, 1948, p. 444, demonstrează acest lucru, printr-o ingenioasă selecţie de texte noutestamentare: Porunca I: *Matei 12, 29, 32; cf. 10, 32; Luca 10, 21; a II-a: Fapte 15, 29; I Corinteni 10, 14; I*

Ioan 5, 21; a III-a: Ioan 5, 21; a V-a: Matei 15, 4; 19, 19; Marcu 7,10; a VI-a: Matei 5, 21-22; 19, 18; Marcu 10, 19; a VII-a: Matei 5, 27-32; 18-19; Marcu 10, 19; a VIII-a: Matei 19, 18; Marcu 10, 19; a IX-a: Matei 5, 33-37; 19, 18; Marcu 10, 19; 13, 9; a X-a: Rom. 13, 9. Despre sabat, nimic, niciodată.

[184] Vezi: *Matei 12, 9-24*: - omul cu mâna uscată; *Marcu 1,23-25; Luca 4, 31-37*: - cel cu duh necurat; *Marcu 3, 1-6; Luca 6, 6-11*: - femeia gârbovă; *Luca 14, 1-6*: - bolnavul de idropică; *Ioan 5, 16-18*: - săbănogul de la Vitezda; *Ioan 9, 1-18*: - orbul din naştere.

[185] Pr. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *art, cit.*, p. 821.

[186] Prezentarea acestor temeiuri s-a făcut după *Ibidem,* p. 818-819; a se vedea şi: Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Semnificaţia sărbătorii Duminicii*, în Rev. „Ortodoxia", XXXIII (1981), nr. 2, p. 136-155; Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Sfinţirea timpului, ziua de odihnă* – ziua Învierii, rev. cit., p. 156-175; Pr. Ioan Mircea, *Duminica – ziua Domnului – „Împărătească şi Doamnă"*, rev. cit., p. 176-198; Diac. Asist. Emilian Corniţescu, *Sabat şi Duminică*, rev. cit., p. 199-209, ş. a.

[187] Sfântul Justin Martirul, *Apologia I, 67*: „Iar în ziua soarelui, noi ne adunăm cu toţii laolată, deoarece aceasta este prima zi, în care Dumnezeu, schimbând întunericul şi materia, a creat lumea, iar Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, în aceeaşi zi a înviat din morţi"(P. G., t. VI, col. 429; cf. şi trad. de Pr. Olimp Căciulă, în vol. *„Apologeţi de limbă greacă"*, traducere, introducere, note şi indice de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Pr. Dr. O. Căciulă şi Pr. Prof. D. Fecioru, Bucureşti, 1980; col. P.S.B., 2, P. 71); aşa şi Sf. Vasile cel Mare, *Canonul 91*, în C.B.O., II, 2, p. 140; Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. XLIV, 5 la Duminica nouă,* P.G., t. XXXVI, col. 612 C: „Prima creaţie de la Duminică şi-a primit începutul [...]"

[188] Sf. Teofil al Alexandriei o numeşte *„întîia*, ca una ce este începătura vieţii noastre şi *a opta*, ca ceea ce întrece sărbătoarea sabatului iudeilor", cf. *Canonul I,* în C.B.O., II, 2, p. 175.

[189] Cf. A.Deisman, *Licht von Osten,* Ed. IV, Tübingen, 1923, p. 304 ş. u.

[190] A se vedea *Didahia*, XIV, în S.P.A. (trad. Pr. Dr. D. Fecioru), Bucureşti, 1979, p. 31.

[191] Nichifor Calist, *Istoria bisericească*, VII, 46, P.G., t. CXLV, col. 1320, atribuie acest merit Sf. Imp. Constantin cel Mare.

[192] Sf. Leon cel Mare, *Epistola a IX-a către Dioscor*, I, P.L., t. LIV, col. 626.

[193] Cf. O. Densuşianu, *Istoria limbii române*, I, 1961, p. 173; cf. şi *Dicţionarul limbii române moderne*, Ed. Acad. R.P.R., 1958, p.589: termenul „Pesah" ar fi la rândul lui de origine egipteană, iar în limba română a ajuns prin filieră bizantino-latină „Paschae".

[194] Dr. Vasile Tarnavschi, *Arheologia [...]*, ed. cit., p. 641, respinge orice alte teorii privind semnificaţia Paştilor, optând pentru sensul din *Ieşirea 12, 23*, ca fiind autentic şi exact.

[195] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan – Diac. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, *o.c.*, p. 314.

[196] *Ibidem*, p. 315.

[197] *Ibidem*, p. 314-315.

[198] *Ibidem*, p. 316.

[199] După Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *art. cit.*, p. 22.

[200] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan – Diac. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, *o.c.*, p. 316.

[201] *Ibidem*

[202] *Constituţiile Apostolice*, V, 17-19; VIII, 33; *Canoanele Apostolilor*; *Canonul 1 al Sinodului din Antiohia*, la Pr. Prof, Dr. Ene Branişte, *Liturgica generală (cu noţiuni de artă bisericească)*, Ed. Institutuui Bibic şi de Misine al B.O.R., Bucureşti, 1985, p. 214.

[203] *Ibidem*

[204] *Ibidem*

[205] La C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein Katolisch – apostlisches Sendschreiben des 2 Jahrhunderts nach einem Koptischen Papyrus – Texte und Untersuchungen*, Band 43, 1919, p. 52-57.

[206] Omilia XII despre Paşti, a G. Bert, *Aphraat'des persischen. Weisen Homilien, Texte und Untersuchungen*, Band III, 1888, p. 179 u.

[207] În Asia Mică este interzisă (în sec. IV), prin *Canonul 50 (Laodiceea)*, pentru că întrerupea Postul Paştilor; în Africa de Nord, este îngăduită ca „o excepţie" de la ajunare, pe motivul că joi a avut loc Cina Domnului, cf. *Can. 41 (Cartagina)*; aşa Fer. Augustin, *Epistola LIV (CXVIII) ad Ianuarium*, 5 ş.u. (P., t. XXXIII, col.202-203). În Bisericile din Egipt (sec.V) se va ţine în seara de sâmbătă, înainte de Înviere, pentru a nu întrerupe Postul. *Canonul 29 - Trulan* (692) interzice definitiv întreruperea ajunării prin mesele rituale din ziua şi seara Joii Patimilor (C.B.O., I, 2, 392).

[208] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvântarea I la Rusalii:* „Care este pricina Sărbătorii Paştilor? Atunci vestim moartea Domnului. Acest lucru înseamnă Paştile [...]" (la Pr. Dr. D. Fecioru, vol. „Cuvântări la praznicele împărăteşti", p. 247).

[209] Cf. *Constituţiile Apostolice*, V, 13.18 (în vol. „Scrierile Părinţilor Apostolici" I, II, p. 129. 137).

[210] După Pr. Prof. Vasile Mihoc, *Ierurgiile [...]*, rev. cit., p. 505-507.

[211] *Ibidem*, p. 505-506.

[212] Cf. J. von Goudoever, *o. c.*, p. 215 ş. u.

[213] *Ibidem*, p. 221. Referitor la data serbării Paştior în vechea Biserică, în sec. II exista o deosebire între cvartodecimanii din Asia Mică şi restul Bisericii: primii serbau Paştile în 14 Nissan, în orice zi a săptămânii ar fi căzut această dată, iar majoritatea creştinilor, numai în prima duminică după faza de lună plină, care urmează echinocţiului de primăvară.

[214] Textul este redat după trad. germ. a versiunii etiopiene, la Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen, in deutscher Ubersetzung*, 4 Auflage, herausgegeben von V. Schneemelcher, Vol. I, Tübingen, 1968, p. 133-134.

[215] J. van Goudoever, *o. c.*, p. 224, afirmă: „În timpul primelor două veacuri, creştinii serbau Paştile „cu iudeii", adică în acelaşi timp cu iudeii", dar tot el notează şi marea diferenţă: la iudei Paştile puteau cădea uneori înainte de echinocţiu de primăvară, pe când creştinii le serbau numai după echinocţiu.

[216] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*, p. 506

[217] Pierre Prigent, *o. c.*, p.35.

[218] *Ibidem*, p. 36.

[219] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan – Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *o.c.*, p. 318.

[220] *Ibidem*, p. 319.

[221] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *art.cit.*, p.23.

[222] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *o.c.*, p.223

[223] *De S. Pentecoste*, nom.1, 1.4, P.G. 50, 454 D, 459 A.

[224] *Constituțiile Apostolice*, V, 20; VIII, 33, ed. cit.

[225] Cf. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *o.c.*, p.224, notele 41-43.

[226] *De vita Constantini*, IV, 64, P.G., t.XX, col.1220

[227] Sf. Vasile cel Mare, *Canonul 91*; Sinodul I Ecumenic, *Canonul 20*; Fer. Ieronim, *Dialogus contra Luciferianos*, 9 (P.L. t.XXIII, col.164A).

[228] *Codicele Theodosian* 15, 5.

[229] De la italicul "rosalia" (în lat. rosa,-ae = trndafir); la romani termenul desemna sărbătoarea trandafirilor (a rozelor). În limba română a fost importat prin coloniştii stabiliți la Dunăre pin sec.II-III (cf. R.Reli, *Istoria vieții bisericești la români*, I, p.69-70).

[230] Vezi Sinaxarul Utreniei din Lunea Rusaliilor: "Întru această zi prăznuim pe Însuşi Prea Sfântul şi de viaţă făcătorul şi întrutotputernicul Duh, Care este unul din Treime Dumnezeu", cf. *Penticostarul*, Bucureşti, 1973, p.373.

[231] Expresia "to sóma thés amartias" este un genitiv posesiv, al cărui sens îl explică simplu şi corect Dr. Vasile Gheorghiu, *o.c.*, p.165: "trupul s-a zis că este "al păcatului", pentru că stă, de obicei, în slujba păcatului".

[232] J. Weiss, *Paulinische Probleme. Die Formel "en Hristo Iisou"*, în "Theologische Studien und Kritiken", 1896, p.7-3, la Diac. Dr. Grigorie T. Marcu, *Antropologia Paulină*, Sibiu, 1941, p.116.

[233] Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Kommentar zum Neuen Testamet, B, VI, 1 u; 2.A, Leipzig, Deichert, 1910, *Ibidem*, p.115.

[234] Verbul "katarghethé" nu are sensul de "a nimici", "a distruge complet". În româneşte este tradus corect "să se nimicească", "să fie nimicit", conjuctivul exprimând exact înţelesul lui din text; adică "trupul păcatului" este doar scos din funcţiune, e făcut inoperant, nu mai poate păcătui câtă vreme nu

mai deține el "controlul". A se vedea: M.J. Lagrange, Saint Paul. *Épître aux Romains*, Troisième Edition, Paris, Gabala, 1922, p.146; F. Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, II, Tome I-II, II éd., Paris-Genève-Neuchàtel, 1883; B. Weiss, *Der Brief an die Römer*, "Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament", IV, Abt.9 A, Göttingen, 1899, la Diac. Dr. Grigorie T. Marcu, *o.c.*, p.118; cf. *Noul Testament*, versiune revizuită, redactată şi comentată de I.P.S.S. Bartolomeu Anania, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1993, la loc., p.257, nota nr.4.

[235] Detalii la Diac. Dr. Grigorie T. Marcu, *o.c.*, p.119-124; cf. şi Dr. I. Olariu, *Explicarea Epistolelor Sf. Apostol Pavel către Filipeni, Coloseni 1, 2. Tesaloniceni 1.2 Timotei, Tit, Filimon şi Evrei*, Caransebeş, 1913, p.93-94.

[236] Cf. H. Rovenţa, *Epistola către Efeseni a Sfântului Apostolul Pavel. Introducere şi Comentar*, Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1929, 152 p., (Com. la loc. Efeseni 4, 27-24).

[237] Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Omul cel Nou în concepția antropologică a Sf. Apostol Pavel*, în Rev. "Studii Teologice", Seria a II-a, Anul III (1951), nr.7-8, septembrie-octombrie, p.422, explică: "Între adjectivele "kainós" şi "néos" - deşi au aceeaşi însemnătate de "nou"- există oarecari deosebiri de nuanţă: " néos" înseamnă "nou" sub raportul timpului: e ceva ce n-a existat până acum, ceva ce a apărut de puţină vreme, ceva tânăr, proaspăt, pe când "kainós" înseamnă "nou" sub raportul calităţii: primenit, şlefuit, adică ceva mai bun şi mai valoros decât un lucru vechi; cf. şi R.Ch. Trench, *Synonyma des Neues Testaments*, Selecţiuni în traducere germană de H. Werner, Tübingen, 1907, p.134-139.

[238] Idem, *Antropologia* [...], p.108, nota nr.3, pe baza concluziilor lui Döderlein (*Lateinische Synonyme und Etymologien*, 6 Bände, Halle, 1826-1838, IV, 64) şi a explicaţiilor lui R.Cho. Trench, *o. c.*, referitor la "néos" şi "Kainós" (în lat."recens" şi "novum"), defineşte pe omul încreştinat ca *făptură nouă* în sensul ambilor termeni, adică atât calitativ, cât şi sub raportul timpului: "néos" ad. tempus, "Kainós" ad. rem refertur", iar pentru o şi mai bună clarificare a nuanţelor, adoptă formularea în franceză a lui Lafaye (*Dict. des Synonymes*, p.798, citat la Trench, o. c., p.133, nota 1), care traduce pe "néos" cu "nouveau" şi pe "Kainós" cu "neuf": "Ce qui est "nouveau", vient de paraître pour la premiere fois; ce qui est "neuf", vient d'être fait et n'a pas encore servi. Une invention est "nouvelle", une expresion "neuve".

[239] H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, în "Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T.", Ed. V, Göttingen, 1971, p.102, afirmă că expresiile "en Hristó (Iisoú) eiai" şi "Hristós en emoi" sunt formule baptismale (cf. mai încolo despre *Imnologia creştină*...).

[240] Pr. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *art. cit.*, p.417.

[241] M. J. Lagrange, *o.c.*, p.291.

[242] După A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Ed.38, în Edit. "Hachette",

Paris, 1988, p.655, verbul "parakalein" exprimă: o chemare, o poruncă, un îndemn, o rugăminte, o invitaţie, o invocare, o provocare, ş.a; după WilliamF. Arndt. Wilbur Gingrich, *A Greek - English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*.(A translation and adaptation of Walter Bauer's, *Griechiseh-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übringen urchristlichen Literatur*), în "The University of Chicago Press", Chicago, 1973, p.622-623, "parakalein" are aproximativ 30 de sensuri.

[243] Cf. M.-J. Lagrange, *o.c.*, p.cit.

[244] Pr. Ioan Bude, *Imnuri creştine din epoca apostolică în cuprinsul Noului Testament*, în Rev. "Altarul Banatului", Serie nouă, Anul V, (XLIV), nr. 4-6, aprilie – iunie, 1994, p.23.

[245] Cf. M.-J. Lagrange, *o.c.*, termenul "oikteiro" sau "oiktiro", se traduce prin: *avea compasiune faţă de cineva*; de regulă se traduce cu singularul. Forma de plural, preluată probabil din Septuaginta, este liturgică, având înţelesul de milă sau generozitatate.

[246] Cf. *Ibidem*, p.668, verbul "parasténai" provine de la compusul "par-istemi", cu sensurile: a se oferi, a se supune, a sta aproape, a ajuta, a fi în serviciul cuiva ş.a.

[247] A se vedea S. Lach, *Les ordonances du culte israélite dans la Lettre aux Hébreux*, în "Studia Patristica", II (1959), p. 390-403.

[248] Cf. Pr. Asist. Vasile Mihoc, *Iisus Hristos Arhiereu, după Epistola către Evrei*, în Rev."Ortodoxia", Anul XXXV (1983), nr.2, aprilie-iunie, p.194.

[249] Mai pe larg, la Prof. Dr. Mircea Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeş, 1941, p.377.

[250] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan - Diac. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, *Arheologie Biblică pentru Facultăţile de Teologie*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1994, p.264: "După tradiţia iudaică, defectele corporale (ale animalelor de jertfă) se ridică la 73, faţă de 11, cât consemna Legea mozaică (Leviticul 22, 18-25), 50 fiind comune omului, iar 23 aparţinând animalelor".

[251] Pr. Prof. Dr.Vasile Tarnavschi, *Arheologia Biblică*, Cernăuţi, 1930, p.531-532.

[252] Dr. Vasile Gheorghiu, *o. c.*, p.283: "În timpul Testamentului Nou, sacrificiile care se pretind de la noi nu mai pot fi sacrificii de animale, căci acestea erau surogate, nedepline, ci sacrificiile noastre trebuie să fie depline şi adevărate. Omul... trebuie să-şi aducă trupul său sacrificiu lui Dumnezeu, dar nu cumva junghiindu-şi trupul, ci păstrându-l viu, însă ferindu-l de profanare şi punându-l acum numai în serviciul lui Dumnezeu".

[253] Pr.Olimp N. Căciulă, *Sfânta Euharistie ca jertfă*, Atena, 1932, p.15. Referindu-se la aspectul recapitulativ al -Jertfei de pe Golgota, face următoarea comparaţie: "Pe cerul întunecat al vieţii spirituale, jertfa a fost întocmai ca o stea unică şi strălucitoare, care a insuflat popoarelor încredere şi nădejde, concentrând în sine cele mai înalte dorinţe ale lor şi proiectând razele ei scânteietoare departe,

în istorie, pe colina Golgotei, unde avea să se înfăptuiască pentru totdeauna împăcarea omului cu Dumnezeu, prin jertfa de bunăvoie a Însuşi Fiului lui Dumnezeu şi Mântuitorului lumii - Domnul nostru Iisus Hristos".

[254] A se vedea: J.-C Dhotel, *La "sanctification" du Christ d'après Hébreux 2,11. Interprétation des Pères et des scolastiques médievaux*, în "Recherches de Science Religieuse", 47, (1959), p.515-543; Idem, *La "sanctification" du Christ d'après Hébreux 2,11 dans les commentaires de l'Epître aux Hébreux, de saint Jean Chrysostome à saint Thomas*, în Rev. Cit., 48,(1960), p. 420-452; G. Theissen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, 1969, p. 121-123; O. Procksch, *AGHLÁZO* (art.), în "Theologisches Wörterbueh zum Neuen Testament", Vol. I, Stuttgart, 1933, p.113. A se vedea în special Pr. Asist. Vasile Mihoc, *Art.cit.*, Rev. cit., p.176-199.

[255] Pr.Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *art. cit.*, Rev. Cit., p.418-419, oferă o excelentă descriere a acestor noţiuni, pe care o şi reproducem integral; "Terminologic, trei expresii echivalente (plus sinonimele lor) definesc rodul comuniunii cu Hristos [...]:

1. *Om. Duhovnicesc* (pneumatikós ánthropos): *I Corinteni 2, 15; 3, 1; 14, 37; Galateni 6, 1*;
2. *Om nou* (kainós ánthropos): *Efeseni 2, 15; 4, 24*; "néos ánthropos": *Coloseni 3, 10*, sau "făptură nouă" (kainé ktisis): *II Corinteni 5, 17; Galateni 6, 15*; şi
3. *Bărbat desăvârşit* (anér téleios): *Efeseni 4, 13*; comp. şi *I Corinteni 2, 6; 14, 20; Filipeni 3„15; Coloseni 1, 28; Evrei 5, 14.*

Împreună cu expresiile opuse lor - *omul trupesc*, de carne robită devastatoarelor pofte ale păcatului (sarhikós ánthropos: *I Corinteni 3,3*); *omul psihic* (psihikós ánthropos: *I Corinteni 2, 14*), care în definiţia pregnantă a Sf. Iuda "fratele" Domnului, "nu are duhul" lui Hristos (cf. *v.19*); *omul cel vechi* (o palaiós ánthropos: *Romani 6, 6*; *Efeseni 4, 22*; *Coloseni 3, 9*) şi *„pruncul", nevârstnicul*, cel lipsit de maturitate religioasă (népios: numai în *Galateni. 4, 3* apare cu acest înţeles peiorativ) - formulele terminologice de care se serveşte Sf. Apostol Pavel pentru definirea condiţiilor religioase-morale ale omului contemplat de el, alcătuiesc însăşi *esenţa Antropologiei sale*. Ele despică viaţa omului în două - şi tot aşa şi istoria omeniri". Cf. şi mai pe larg, *Ibidem*, *Antropologia*, p.104-128

[256] Cf. Olivier Clément, *Trupul morţii şi al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, traducere de Sora Eugenia Vlad, Ed. "Christiana", Bucureşti, 1996, p.18-43.

[257] M.-J Lagrange, *o. c.*, p.292, contrazice aici pe Lipsius (*Hand-Kommentar zum Neuen. Testament*, dirigé par H.J. Holtzmann, t.II, Freiburg i. B., 1892, p.70-206) şi pe Küner - Gerth (Synt. I, p.284), adepţi ai sensului apoziţional clasic.

[258] Cf. A. Bailly, *o.c.*, p.537, „loghizomai" (a calcula, a gândi, a cugeta, a conchide, a raţiona, etc.) are 10 variante de sens propriu-zise, 9 sensuri figurative şi 4 pasive;

Cf. W.F.Arndt - F.W. Gingrich, *o.c.*, p.476-477, variantele de sens şi sensurile secundare sunt mult mai numeroase.

[259] Cf. *Ibidem*, p.477, indică pentru „loghikós" sensul de *spiritual sau duhovnicesc*, iar pentru expresia „he loghiké latreia", pe acela de,."slujirea cea duhovnicească" (a spiritual service).

[260] M.-J. Lagrange, *o.c.*, p.293, consideră că a-i conferi lui „loghikós" sensul de "rezonabil", "cum discretione" (adică o atitudine mai tolerantă faţă de trup), nu-i o idee rea, dar n-are nici o legătură cu subiectul. În cazul că i s-ar atribui numai sensul de "spiritual" (cf. Cornely S.I., *Commentarius in s. Paulus.Apostoli epistolas I.Epistola ad Romanos*, Paris, 1869; Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, 1910), sau numai pe acela de "raţional" (cf. Lietzinann, *Handbuch. zum Neuen. Testament. An die Römer*, Tübingen, 1906, p.1-80; Kühl *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, 1913, XIIJ-511p; Jülicher, *Die Schriften des Neuen Testements*, éd. par J. Weiss, T. II, *Der Brief en die Römer*, Göttingen, 1908, p. 217-327), sau numai de "faptă gândită" (cf. Cremer), variante preluate alternativ de exegeţi, ele sunt valabile doar pentru a pune în antiteză cultul creştin şi jertfele Vechiului Testament, pe când în cadrul expresiei „he loghiké lateria", termenul „loghikós" defineşte chiar şi pentru cultul creştin, forma cea mai înaltă de cinstire a lui Dumnezeu: adorare din tot sufletul, cu tot cugetul.

[261] *Ibidem*, p.293

[262] Detalii, la Diac.Dr. Grigorie T. Marcu, *o. c.*, p.76-84.

[263] Pr. Asist.Vasile Mihoc, *Omul chip şi asemănare a lui Dumnezeu - deşi poartă ranele păcatelor*, în Rev. "Mitropolia Ardealului" Anul XXVI (1981), nr.7-9, iulie-septembrie, p.552.

[264] Cf. Maciej Bilawski OSB, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*; traducere şi cuvânt înainte de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. "Deisis", Sibiu, 1998, p.312-316.

[265] Dr. Vasile Gheorghiu, *o.c.*, p.284, Extras în Rev. „Mitropolia Banatului", V, (1994), nr,4-9, p.14-30;45-60 (articol propriu).

[266] Pr. Prof. Vasile Mihoc, *Ierurgiile* [..], rev. cit., p.496.

[267] C.F.D. Moule, *The Birth of the New Testament*, vol. I, London, 1966, p.11.

[268] W.D. Davies, *o.c.*, p.40.

[269] Eusebiu de Cezareea, *Istoria bis.*, VII, 24, 4, P.G., XX, col.693.

[270] *Ibidem*, V, col.512-513.

[271] *Ibidem* VII, col.713.

[272] Cf. A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Vierzente Auflege, Würtembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1968, p.495.

[273] A. Maillot, *Hymne* (Art.), la J.-J. von Allmen, o.c., p.375.

[274] *Dicţionarul limbii române moderne*, Ed. cit., p.375.

[275] A. Schmoller, *o.c.*, p.530.

[276] *Ibidem*, p.533; şi Pr. Dr. Ioan Mircea, *Dicţionar al Noului Testament, de la A - Z*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti 1984, p.88

[277] Diac. Dr. H. Roventa, *o.c.*, p.126.

[278] *Ibidem.*

[279] M.E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la Premiè Epître de Saint Peirre*, în „Lectio Divina", 30, Paris, 1961, p.8.

[280] Această împărţire este doar o variantă de lucru, putând fi oricând îmbunătăţită.

[281] *Studiul Noului Testament pentru Institutele Teologice*, Ed. a III-a, Ed. Institutului Biblic, Bucureşti, 1983 p.80.

[282] J. Daniélou, *Études d'exégèse judeo-chrétienne*, în „Les Testimomonia", Paris, 1966, p.36.

[283] Y. Congar, *Mèrite* (Art.), în „L'Evangile hier et aujourd'hui", Geneva, 1968, p.194-195.

[284] Cf. *Ieşirea 15, 2; I Regi 2, 1; Psalmii: 33, 2; 34, 9; Isaia 61, 10; Apocalipsă 3, 18.*

[285] M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, Paris, 1922, p.54

[286] C.F.D. Moule, *o.c.*, p.19-20.

[287] M.E. Boismard, *o.c*, p.28.

[288] *Ibidem*, p.31.

[289] *Ibidem*, p.22; C.F.D. Moule, *o.c.*, p.20.

[290] *Ibidem*, p.31.

[291] Cf. *Psalmii: 74, 10; 131, 17; Iezechiel 29, 21; Zaharia 12, 8.*

[292] J.-J von Allman, *Noms propres: Jean Baptiste* (Art.), *o.c.*, p.198-199.

[293] Daniel Lys, *Le cantique des cantiques*, în „Lumière et vie", T. XXVIII, r. 144/1979, p.53.

[294] J. Daniélou, *o.c.*, p.21.

[295] Edgar Henneke, *o.c.*, .255.

[296] Pr. Prof. Vasile Mihoc, *art.cit.*, p.506.

[297] Cf. *The Greek New Testament*, Ed. V, U.B.S., 1984.

[298] C.F.D. Moule, *o.c.*, p.25

[299] *Ibidem.*

[300] Pierre Prigent, *o.c*, p.44.

[301] M.E. Boismard, *o.c.*, p.10.

[302] *Ibidem.*

[303] *Ibidem*, p.134.

[304] *Studiul Noului Testament [..]*, Ed. cit., p.212.

[305] I.P.S.S. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, *Învăţătura Ortodoxă despre mântuire*, ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1983, p.84.

[306] J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, "Das NeueTestament Deutsch", London, 1953, la C.F. Moule, *o.c.*, p.24: -optează pentru încadrarea textelor din *Filipeni 2, 6-11* şi *I. Timotei 3, 16* alături de cel din *Evrei 1, 5-14* în categoria

imnurilor de intronizare. Prin comparaţie cu *I Timotei 3, 16*, Jeremias împarte imnul din *Filipeni 2, 6-11* în trei momente ceremoniale:

1. Recunoaşterea lui Iisus ca "Dumnezeu în chip" (*vers. 6*);
2. Venirea Lui în lume prin chenoză (*vers.7*); moartea (*vers.8*);
3. Preamărirea, sau reintrarea "în slava lui Dumnezeu-Tatăl (*vers. 9-11*); J.Daniélou (p.35) afirmă că în descrierea chenozei, Sf. Pavel s-a inspirat din *Isaia 52, 13; 53, 12*, iar pentru interpretarea imnului din *Filipeni 2, 6-11*, este necesar să se ţină seama de *Psalmul 21*.

[307] M.E. Boismard, *o.c.*, p.12-13.

[308] *Ibidem*, p.57, menţionează următoarele păreri contradictorii: -J. Kroll, *Got und Hölle*, p.151: afirmă că în vers. 18 şi 22 ar fi vorba despre un imn hristologic reprodus destul de exact şi că în cuprinsul lui ar putea fi încadrată şi tema pogorârii la iad din vers.19;

- H. Windisch, *Die Katolischen Briefe* "Handbuch zum Neuen Testament", Ed. II, 1930, p.70; consideră că vers. 18 şi 22 constituie un imn baptismal compus din 4 strofe;
- K Prisker, *Die Katolischen Briefe*, Ed. a III-a revizuită, 1951, p.158-159: susţine că vers. 18 şi 22 n-au format niciodată un corp comun, ci că ar conţine nişte vechi formule hristologice.

[309] M.E. Boismard, *o.c.*, p.60.

[310] *Ibidem*, p.65-66.

[311] *Ibidem*, p.111

[312] *Ibidem*, p.132

[313] Textul din *Coloseni 1, 12-20* ar putea tot atât de bine să fie considerat şi ca imn baptismal, dar în acest caz trebuie să se ţină cont de relaţia dintre *vers. 16-20* şi imnul baptismal din *Romani 8, 35-39*, precum şi de ipoteza că versetele în cauză trebuie interpretate ca o continuare a acestuia. Din această cauză l-am şi prezentat ultimul în seria imnurilor hristologice.

[314] M.E. Boismard, *o.c.*, p.173.

[315] I.P.S.S. Nicolae, Mitropolitul Banatului, *o.c.*, p.71.

[316] Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni [...]*, rev. cit., p.339 (nr.5-6)

[317] Cf. *Facerea 15, 1-4*, un rob putea fi eliberat şi în acelaşi timp înfiat de stăpânul său, dacă acesta nu avea moştenitori. Din momentul înfierii, robul devenit fiu şi moştenitor legal, se va adresa fostului stăpân cu titlul de „Avva" = tată, părinte.

[318] M.E. Boismard, *o.c.*, p.13.

[319] P. Bonnard, *Amour* (Art.), la J.-J von Allmen, *o.c.*, p.17

[320] M.E. Boismard, *o.c.*, p.119; 145

[321] Pr. Prof. N. Petrescu, *o.c.*, p.289

[322] M.E. Boismard, *o.c.*, p.11

[323] *Protreptique* IX, 84, Ed. „Stahlin" (GCS), p.63, în „Sources Chrétiennes", p.151.

[324] De această părere sunt: Eva Krafft, *Christologie und Anthropologie im I Petrusbrief*, în „Evangelische Theologie", 1950-1951, p.120; Dom. Irénnée Fransen, *Une homélie chrétienne: la première Epître de Pierre*, în „Bible et Vie Chrétienne", ian.1960, p.28-38.

[325] M. E. Boismard, *o.c.*, p.16

[326] C.F.D. Moule, *o.c.*, p.32

[327] Cf. Pierre Prigent, *o.c.*, p.9, (nota nr. 1)

[328] H. Roux, *Avènement* (Art.), la J.-J. von Allmen, *o.c.*, p.34

[329] Pr. Dr. Ioan Mircea, *o.c.*, p.32

[330] Cf. *Quelques Testimonia messianiques*, în „Theologische Zeitschrift", nr. 15/1959, p.419-430, P. Prigent, *o.c.*, p.26

[331] Vezi detalii la: B. Lohse, *Das Passafest der Quartodecimaner*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, nr. 54/1953; A. Strobel, *Die Passa - Erwartung als urchristliches Problem in Lukas 17, 20 s.*, ZNW, nr. 49/1958, p.157-196

[332] Cf. Pierre Prigent, *o. c.*, p. 37-38

[333] D. Flusser, *Sanktus und Gloria*, in "Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel", Festschrift für O. Michel, Lieden - Köln, 1963, p.129-152

[334] P. Prigent, *o.c.*, p.78

[335] *Ibidem*, p.9

[336] *Ibidem*, p.9-10

[337] G. Bornkamm, *Das Anateme in der urchristlichen Abendmahlsliturgie*, în „Das Ende des Gesetzes - Paulusstudien", München, 1963, p. 123-132.

[338] Cf. *Apocalipsă 22, 20*; *Didahie 10,5*; M. E. Boismard, *o.c.*, p.8-9

[339] *I Ioan 1, 3; I Petru 1, 2; II Petru 1, 2; Iuda 1, 2.*

[340] M.E. Boismard, *o.c.*, p.9; P. Prigent, *o.c.*, p.9; 39

[341] După Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Orizonturi biblice: Sf. Ioan Teologul (VI/I)*, (art.) în "Iisus Biruitorul", VII (1996), nr. 5 (71), p. 3 şi 7

[342] Redarea din ediţiile sinodale ale Noului Testament: "dincolo de marea Galileii, *în părţile Tiberiadei*" nu are temei. Sfântul Ioan (după textul original) *în vers.1*, spune că "Iisus S-a dus dincolo de marea Galileii Tiberiadei", iar Sfântul Luca (*9, 10*) precizează că faptele s-au petrecut "într-un loc pustiu, lângă cetatea numită Betsaida" (adică Betsaida-Iulias, din nord-estul punctului de vărsare a Iordanului în Lacul Ghenizaret). Sf. Ioan dă una lângă alta, două denumiri diferite ale lacului, întrucât la data scrierii Evangheliei sale (96-100 d.H.), o astfel de denumire va fi fost folosită cu precădere de destinatarii săi dinafara Ţării Sfinte; cf. *Ibidem*.

[343] Această denumire provine de la cea a oraşului Tiberias (cf. *vers. 23*), întemeiat în anul 26 d.H. de tetrarhul Irod Antipa şi denumit astfel în cinstea împăratului

Tiberiu (14-37 d.H.). Mai întâlnim denumirea de "Lacul Tiberiadei" şi la istoricul Iosif Flaviu (*Războiul iudaic* IV, 456).

[344] Georges Zevini, *Commentaire spirituel de l'Évangile de Jean*, vol. 1 trad. de l'italein par. M. Rayer, Paris, 1995, p.146

[345] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art. cit.* p.3

[346] C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Note on the Greek Text.* London, 1955, p.228.

[347] G. Zevini, *o.c.*, p.146

[348] Cf. L.-Cl. Fillion, *Vie de N.-S. Jésus – Christ (Exposé historique, critique et apologétique)* t.II, Paris, 1929, p.425.

[349] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art., cit.*

[350] *Ibidem.*

[351] *Ibidem*: "Un dinar era pe atunci plata unui pălmaş pentru o zi de muncă; două sute de dinari reprezentau aşadar, o sumă importantă. Chiar cu atâţia bani nu se putea cumpăra pâine cât să sature acea mulţime de oameni flămânzi".

[352] L.-Cl., Fillion, *o.c.*, p. 426.

[353] Sf. Ioan utilizează aici un diminutiv cu dublu sens: "paidárion", care nu mai apare niciunde în Noul Testament. Termenul nu desemnează neapărat un copil mic. În Septuaginta (*Facerea 37, 30*) e folosit pentru Iosif adolescent (17 ani). Un alt sens al lui "paidárion" e acela de "tânăr rob". În textul din *IV Regi 4, 42-44*, din care se pare că s-a inspirat Sf.Ioan, prin acest termen este desemnat "slujitorul" Proorocului Elisei; cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art.cit.*

[354] După C.K. Barrett, *o.c.* p.229, textul nu ne autorizează să atribuim Sf. Ioan intenţia unei astfel de aluzii la ritualul euharistic.

[355] Aşa şi Sf. Clement Romanul, *Epistola întâi către Corinteni, (XLIV)*, 4, (text mai vechi decât cel menţionat, al Sf. Justin, dar mai puţin clar); Sf. Irineu, *Contra ereziilor,* IV, XXIX, 5 ş.a.

[356] Filon din Alexandria, *Despre legile speciale*, III, 57, zice că orzul este bun pentru "vieţuitoarele necuvântătoare şi pentru oamenii fără noroc".

[357] Olivier Clément, *Trupul morţii şi al slavei* [...], ed. cit., p.21.

[358] Tertulian, *De baptismo*, I, 3; Sf. Ambrozie, *De Sacramentis*, III, la Jean Daniélou, *Simbolurile creştine primitive*, trad. rom de Anca Oprić şi Eugenia Arjoca Ieremia, Ed. Amarcord, Timişoara, 1998, p.47.

[359] Goodenough, *Jewish Symbols*, V, p.36-61 *Ibidem.*

[360] *Epistola lui Barnaba*, P.G., 46, 252 A, *Ibidem.*

[361] *Ibidem*, p.49.

[362] Cf. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London, 1947, p.554.

[363] În textele din *Ioan 21,1-14* şi *Luca 5, 1-11*, lacul Ghenizaret este bogat în peşte şi nu Marea Moartă, cum profetic se exprimă Iezechiel, dar de notat că în Septuaginta, textul lui spune ca apa care ţâşneşte din Templu "se răspândeşte în Galileea" (*47, 8*).

[364] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*

[365] *Ibidem.*

[366] După G. Zevini *o.c.* p. 149.

[367] Ceva mai târziu, „sináxis" a devenit un termen tehnic pentru adunarea creştinilor la săvârşirea Sfintei Euharistii.

[368] Cf. *Didahia,* IX, 4.

[369] *Ibidem*, 4 a, a păstrat o minunată rugăciune de binecuvântare a pâinii euharistice: "După cum această pâine frântă (klásma) era împrăştiată pe munţi şi fiind adunată a ajuns una, tot aşa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii, în Împărăţia Ta" (în "Scrierile Părinţilor Apostolici", traducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, P.S.B., I, Bucureşti, 1979, p. 29).

[370] *Didahia IX, 5*: "Nimeni sa nu mănânce nici să bea din Euharistia voastră, decât numai cei botezaţi în numele Domnului. Căci cu privire la aceasta a spus Domnul:"Nu daţi ceea ce este sfânt câinilor" (*Matei 7, 6*), cf. *Scrierile T.Părinţilor Apostolici*, ed. cit., p.29.

[371] Cf. M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, Etudes Bibliques, Ed. a V-a, Paris, 1936, p. 169.

[372] După Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Orizonturi biblice: Sfântul Ioan Teologul (VI/2)*, Rev. cit., nr. 6(72), p.3 şi 11.

[373] Cf. M.-J. Lagrange, *o.c.*, p.cit.

[374] Vezi nota nr.343.

[375] Verbul "euharistésantos", constituie aici o referire precisă la Sfânta Euharistie, întărită şi de titlul de "Domnul", dat Mântuitorului într-un text narativ.

[376] Erau bărci pescăreşti ieşite (ca de obicei, după furtună) la pescuit. Prezenţa lor s-ar putea datora şi navigaţiei intense de pe Lacul Ghenizaret (cf. Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, III, X, 9). Totuşi, acele corăbioare nu aveau capacitatea de a îmbarca 5000 de oameni. Pr. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, *Cuvântarea Domnului Iisus Hristos din sinagoga din Capernaum*, în Rev. "Mitropolia Banatului", IX (1959), nr.9-10, p.19, constată că în *vers.2* a fost vorba de "mulţime-multă", iar în *vers.22* şi *24*, numai de "mulţime", de unde trage concluzia că nu toţi cei ce mâncaseră din pâinile înmulţite minunat au ajuns la Capernaum. Unii, neîncăpând în corăbioare, vor fi venit pe jos, urmând ţărmul nordic al lacului; alţii se vor fi împrăştiat prin satele din jurul Betsaidei şi, în fine, vor fi fost destui care, decepţionaţi de refuzul lui Iisus de a Se face rege (*vers.15*), se vor fi întors pe la casele lor.

[377] Pericopa (*vers.22-24*) este destul de confuză, dar se poate obţine o oarecare claritate prin traducerea termenului "eidon" (*vers.22 a*) cu mai mult ca perfectul (în ziua înmulţirii pâinilor, mulţimea "văzuse" la ţărm numai o singură corabioară, în care, când s-a făcut seara s-au îmbarcat numai ucenicii, nu şi Iisus) şi prin considerarea *vers.23* ca o paranteză (cf. C.G. Barrett, *o.c.*, p.236).

[378] Distincţia între pâinea miraculos înmulţită şi semnificaţia ei pune din nou

în lumină simbolismul termenului "seméion" (semn), specific vocabularului ioaneic, prin care este reprezentat adevărul Evangheliei.

[379] Cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*; alte detalii: *Idem*, *"Fiul Omului" după Noul Testament*, în Rev. "Studii Teologice", XXV (1973), nr.1-2, p.33-34.

[380] Termenul "mană" (mána) este o redare a expresiei ebraice "man hu" din *Ieşirea 16, 15*. În Septuaginta, expresia "man hu" din acest text e tradusă în greceşte prin "ti estin toúto?" (ce este aceasta?), dar apare şi sub forma "mána", în *Numerii 11, 6*; *Deuteronomul 8, 3*; *Iosua 5, 12*; *Neemia 9,20*; *Psalmul 77, 28*.

[381] Cf. G. Zevini, *o.c.*, p.155.

[382] Cuvintele "ou Moýses édoken" pot fi înţelese în trei forme: 1. Nu Moise v-a dat pâinea din cer (ci Dumnezeu); 2. Nu pâine din cer este ceea ce v-a dat Moise (ci o pâine materială); 3. Ca interogaţie: "Nu v-a dat Moise pâine din cer?" (Da, dar Tatăl vă dă adevărata pâine din cer). Cea de-a treia interpretare este foarte puţin probabilă. Potrivit primelor două variante, reiese că într-adevăr există o anume "pâine" în cer şi că ea este darul lui Dumnezeu prin Iisus Hristos (cf. G.K. Barrett, *o.c.*, p.240).

[383] Cf. Lagrange, *o.c.*, p.175.

[384] ."Eu sunt":- o expresie specific ioaneică pentru autorevelarea lui Iisus. În cuprinsul Evangheliei a patra, ea constituie un frecvent predicat nominal, format prin asocierea următoarelor nume predicative: "Pâinea vieţii" (*6, 35.48*); "pâinea care s-a pogorât din cer" (*6, 41*); "pâinea cea vie" (*6, 51*); "lumina lumii" (*8, 12*); "uşa" (*10, 9*); "uşa oilor"(*10, 7*); "păstorul cel bun" (*10, 11.14*); "învierea şi viaţa (*11, 25*); "calea, adevărul şi viaţa" (*14, 6*); "viaţa cea adevărată (*15, 1*); "viţa" (*15, 5*). C.K. Barrett, *o. c., p.242-243*, crede că la baza acestei exprimări ioaneice, stă materialul parabolic din sinoptici, unde "Eu" apare cel mai adesea estompat de formula: "Împărăţia lui Dumnezeu (sau a cerurilor) se va asemăna cu [...]", Barrett mai afirmă că: "Sentinţele sau incidentele sinoptice [...] au fost concentrate asupra Persoanei lui Iisus, într-o formă de vorbire calculată să impresioneze şi să sugereze iudeilor şi grecilor deopotrivă, prezenţa unui "Dumnezeu activ, Care Se autorevelează" (*p.243*).

[385] Cuvântul "pâine" (o ártos) este folosit în acest capitol atât la plural (de 6 ori), cât şi la singular (de 15 ori). Pluralul indică întotdeauna pâinile materiale, *semne* ale pâinii celei adevărate, iar singularul, întotdeauna cu articol hotărât, ÎI indică pe Iisus ca "pâinea care dă viaţă" (cf. G. Zevini, *o. c.*, p.156, nota 42).

[386] După Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Orizonturi biblice: Sf. Ioan, Teologul (VI/3). Cuvântarea despre pâinea vieţii*, Rev. cit., nr.12 (78), p.3 şi 7.

[387] *Ibidem*, p.3.

[388] A se vedea acelaşi paralelism sinonimic între "apa vie" (*Ioan 4, 10-11*) şi "apa vieţii" (*Apocalipsă 21, 6*; *22, 1.17*).

[389] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art.cit.*, p.3.

[390] Cf. *Ibidem*.

[391] "Euharistia" vine de la substantivul grecesc "euharistia" (mulţumire), fiind una dintre denumirile cele mai vechi dată Tainei Trupului şi Sângelui lui Hristos. Inspirată din "mulţumirea" adusă de Hristos la instituirea acestei Sfintei Taine (*Matei 26, 27* şi loc. par.), denumirea este folosită cu această conotaţie precisă încă din veacul apostolic. În acest sens, în *Didahie IX* citim: "Iar cu privire la Euharistie, aşa să săvârşiţi Euharistia (literal: "aşa să mulţumiţi: euharistésate"): Mai întâi cu privire la potir: "Îţi mulţumim (euharistoúmen) [...]". Cu privire la frângerea pâlnii (literal: la pâinea frântă): "Îţi mulţumim (euharistoúmen) Ţie [...]" (cf. *Ibidem*).

[392] Cf. Sf. Ignatie, Epistolele: *Către Romani 7, 3*; *Către Filadelfieni 4, 1*; *Către Tralieni 8, 1* şi *Către Smirneni 7, 1*. (*Ibidem*).

[393] Preferinţa Sf. Ioan pentru acest termen ar putea fi explicată şi printr-o intenţie apologetică: împotriva ereticilor docheţi, care susţineau că Iisus ar fi avut numai un trup aparent (cf. *I Ioan 4, 1-3*). Sf. Ioan subliniază şi aici (ca şi în *1, 14*) realitatea întrupării şi consistenţa materială a trupului omenesc al lui Hristos. Reapariţia lui "sárx" în această cuvântare, arată cu claritate raportul dintre întrupare şi Sf. Euharistie. Ca om deplin, cu trup şi sânge, Hristos Se aduce jertfă pentru viaţa lumii şi din această jertfă a Trupului Său, El îi hrăneşte pururea pe credincioşi (*Ibidem*).

[394] La Sf. Ioan, prin termenul "Iudeii" este definit iudaismul şi şefii lui oficiali, adversari ai lui Iisus. El ne arată astfel că Biserica din vremea lui era deja o Instituţie distinctă şi opusă iudaismului, căruia i s-a substituit ca nou şi universal popor ales al mântuirii.

[395] "Murmurele" adversarilor, desigur că nu sunt numai ale auditoriului din Capernaum, ci ele reflectă şi atacurile pe care adversarii creştinismului - mai ales iudeii necredincioşi - le îndreaptau împotriva Bisericii, îndeosebi în ultima parte a veacului apostolic când Sf. Ioan îşi redacta scrierile.

[396] C.K. Barrett, *o.c.*, p.247.

[397] Wilbert F. Howard, *The Gospel According to St. John*, în "The Interpreter's Bible", vol.8, a 27-a tipărire, Nashville, 1980, p.573:- un comentariu contemporan, neortodox, la textul ioaneic. Consideră că Sf. Euharistie, despre care este vorba în Ioan 6, nu este decât "o metaforă crucială" şi nu cu adevărat Trupul şi Sângele Domnului; cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, art. cit., p.3.

[398] C.K. Barrett, *o.c.*, p.247.

[399] Vezi interpretarea completă şi competentă la Pr. Prof. Dr.Vasile Mihoc, *Comuniunea credincioşilor cu Hristos şi întreolaltă după I Cor. 10, 17-22*, în vol. "Persoană şi comuniune" (Prinos de cinstire Preotului Prof. Acad. Dumitru Stăniloae), Sibiu, 1993, p.420-434.

[400] G. Zevini, *o.c.*, p.162.

[401] C.K. Barrett, *o.c.*, p.128.

[402] "Greu" (skléros) nu înseamnă aici "greu de înţeles", ci "inacceptabil", "dur"

(cf. *Facerea 21, 11; 42, 7*; *Iuda 15*, care citează *I Enoh 1, 9*). Referitor la expresia: "Să-l asculte", este practic imposibil să discernem dacă pronumele inclus în ea Îl indică aici pe Iisus, sau cuvântul Său (cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*, p.3).

[403] Verbul "skandalizo" – uzual la sinoptici, la Sf. Ioan apare numai aici şi în *16, 1*.

[404] "Anaváino" (a se înălţa, a se sui) din vers.52, după unii exegeţi semnifică patimile şi moartea lui Iisus; după alţii, moartea şi învierea, iar după alţii, întoarcerea Lui la Tatăl, cu prezenţa misterului pascal în ansamblul lui: cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, vol.II, Harder, Freiburg-Basel-Wien, 1971, p. 104-108.

[405] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art.cit.*, p.3.

[406] Expresie folosită aici: "apélthon eis ta opiso" (cf. *18, 6*; *20, 14*), este "curioasă" (cf. G.K. Barrett, *o.c.*, p.252). Probabil ea redă o construcţie ebraică. Sensul ei este însă foarte clar: ucenicii necredincioşi au încetat a mai fi ucenici şi lui Iisus (cf. *Ibidem*, nota 17).

[407] După Diac. Prof. N. Nicolaescu, *Cele patru Evanghelii, dovadă pentru folosirea pâinii dospite la Sfânta Euharistie*, în Rev. "Studii Teologice", III (1951), nr. 9-10, p.557 şi urm.

[408] Iosif Flaviu, *Antichităţi iudaice*; II, 15, 1.

[409] Idem, *Războiul iudaic*, V, 3, 1.

[410] *Mişna II (Seder Moed), Tratatul Pesachim*, 10, 1-7.

[411] Diac. Prof. Dr. N. Nicolaescu, *art.cit.*, p.557.

[412] Cf. *Tratatul Pesachim* 10, 1-7; Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan – Diac. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, *o.c.*, p.316.

[413] Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *o.c.*, p.184.

[414] Cf. Origen, *Comentar la Matei*, 79, P.G., t. XIII, col.1728 C-D; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXI (LXXXII.) la Matei*, 1, P.G., t. LVIII, col.729-730; Proterius Alexandrinul, *Epistolele către Leon cel Mare*, 2, ("Corpus Leoni Epistolarum", Ep. nr. CXXXIII), P.L., t.LIV, col. 1086; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13, (trad. rom. de Pr.Dr. D. Fecioru, p.262): "Aşadar, în camera de sus a sfântului şi slăvitului Sion, după ce (Hristos) a mâncat Paştile cele vechi cu Ucenicii Săi şi a plinit testamentul cel vechi [...]" ş.a.

[415] P. Batiffol, *Etudes d'Histoire et de Théologie positive*, II-e série, *L'Eucharistie*, 10-e éd., Paris, 1930, p.138 ş.u.; Prof. Chr. Ghiauroff, *Le jour de la Sainte Céne*, Sofia, 1952; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmal*, Ed.a III-a, Berlin, 1955.

[416] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan – Diac. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, *o.c.*, 316.

[417] După J.-M. van Cangh, *Le déroulement primitif de la Céne*, (Mc. 14, 18-26 et par.), în "Revue Biblique", nr.2/1995, p.222-224.

[418] *Mişna, I (Seder Zeraim), Tratatul Berachot*, VI, 1; *Ibidem*: acesta ar fi începutul celei de-o treia părţi a ceremoniei, înainte de a se servi mielul pascal; după

consumarea acestuia urmează binecuvântarea celui de-al treilea pahar. A doua parte a imnului "Hallel" şi binecuvântarea celui de-al patrulea pahar, corespund cu *Marcu 14, 26*.

[419] *Talmudul Babilonean, Tratatul Berachot*, 47 a.

[420] H. Schürmann, *Les paroles de Jésus lors de la dernière Céne envisagées à la lumière de ses gestes*, în "Concilium"!, nr.40/1968, p. 103-113, (în text, p.109).

[421] *Talmudul Babil., Berachot 47 a; Talmudul Ierusalimitean, Berachot VI*, 100, 71-74; J. Jeremias, *La Dernière Céne. Les peroles de Jésus*, "Lectio Divina", 75, Paris, 1972, p.92-94; 124-125; 277; J.-M. van Cangh, *La multiplication des pains et l'Eucharistie*, "Lectio Divina", 86, Paris, 1975, p.72-75.

[422] G. Dalman, *Jésus – Jeschua*, Leipzig, 1922, p.129-131.

[423] H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk. 22, 19-20*, N.T.A., XX, 4, Münster, 1955, p.l07.

[424] Sf. Ignatie, Epistolele: *Către Romani 7, 6*; *Către Filadelfieni 4, 1*; *Către Tralieni 8,1*; *Către Smirneni 7, 1*; Sf. Justin Martirul, *Apologia I, 66, 2*.

[425] Cf. *I. Corinteni 11, 25* şi *Luca 22, 20*: textul din Luca este versiunea primară (cf. J.-M. van Cangh, *Le Déroulement...*, rev. cit., p.223).

[426] Acest gen de binecuvântare se întemeiază, pe textul din *Deuteronomul 8, 10-20*; A se vedea şi: *Mişna, Berachot* 7, 3; *Talmudul Babilon., Berachot* 50 a; A. Hanggi - I. Pahl, *Prex eucharistica*, "Spicilegium Friburgense", 12, Fribourg, 1968; L. Ligier, *De la Céne de Jésus à l'Anaphore de l'Église*, dans "La Maison-Dieu", 87, 1966, p. 7-51; T.J. Tralley, *De la Berakah à l'Eucharistie. Une guestion à réexaminer*, dans "La Maison-Dieu", 125, 1976, p.ll-39.

[427] Când distribuie comesenilor pâinea frântă, tatăl familiei mai poate pronunţa şi binecuvântări personale asupre unora dintre ei: cf. *Talmudul Babilonean, Berachot* 46 a; G. Dalman, *o. c.*, p.l26.

[428] Cf. *Talmudul Babilonean, Berachot*, 51 b.

[429] H. Schürmann, *Les paroles de Jésus* [...], ed. cit., p.109-110.

[430] Idem, *Le récit de la Dernière Céne*, Le Puy et Lyon, 1966, p.48-49.

[431] Cf. J. Jeremias, *o. c.*, p.58 şi 305-311: "După "şcoala" lui Şamai, care deseori reprezintă cele mai vechi tradiţii, prima parte din "Hallel" ar fi compusă din *Psalmul 113*, iar a doua, din *Psalmii 114-118*.

[432] "Cu condiţia ca textul din *Marcu 14, 24*: "Acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi, care pentru mulţi se varsă", să fie considerat ca un adaus liturgic ulterior, al comunităţii elenistice" (cf. J.-M. van Cangh, o. c., p. 193 şi 225).

[433] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Comuniunea credincioşilor cu Hristos şi întreolaltă după I Cor. 10, 14-22*, în vol. "Persoană şi comuniune (...), ed. cit., p.421

[434] Cf. *Ibidem*, p.421-422.

[435] *Ibidem*, p.422.

[436] A. Robert – A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, (The International Critical Commentary),

Edinburgh, 1911, la E.B. Allo, *Saint Paul. Première Epître aux. Corinthiens*, col. "Etudes Bibliques", Paris, 1934, p.239.

[437] Cf. *Lucrarea*, Cap. "*Imnologia [...]*", 3: *Imnuri creştine în Apocalipsă* (finalul: *22, 20*; *I Corinteni 16, 22*; *Didahia 10, 5*, *Maran atha*).

[438] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă A - Z (Euharistie)*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1981, p.161.

[439] Cf. detalii la Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art.cit.*, p.422-434.

[440] Diac. Prof. N. Nicolaescu, *art. cit.*, p.558.

[441] Cf. Tertulian, *Ad. Uxorem*, II, 4, P.L., I, col.1294.

[442] Cf. Pr. Prof. Vintilescu, *Anafora sau antidoron*, în Rev. "Studii Teologice", nr.1-2/1953, p.116 ş.u.: "euloghia" se numea pâinea binecuvântată care prisosea de la Sfânta Jertfă şi pe care creştinii (mai ales episcopii) şi-o trimiteau unul altuia în semn de iubire frăţească (*Can.14 Leodiceea*), sau se împărţea între clerici, după Sf. Liturghie (cf. *Constituţiile Apostolice* VIII, 31), iar mai târziu se dădea şi credincioşilor (anafura de astăzi)

[443] *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, ed. by J.P. Louw, E.A. Nida, R.B. Smith and K.A. Munson, United Bible Societies, vol. 1, New York, Third Impression, 1989, p.569.

[444] *Ibidem*, p.446; cf. şi A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, ed.cit., p.439-440.

[445] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art.cit.*, vol. cit., p. 424.

[446] E.Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament), 13 Auflage, Göttingen, 1961, p.153; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, (Handbuch zum Neuen Testament), Tübingen, 1963, p. 31; G.Stahlin, *Die Apostelgeschichte*, (Das Neue Testament Deutsch), Göttingen, 1978, p.56.

[447] J.C. Lambert şi H.L. Ramsey, *Fellowship (gr. koinonia)*, în „Dictionary of the Bible", Sec. Ed., original by James Hastings, revised by P.G. Grant and H.H. Rowley, Edinburgh, 1963, p.296

[448] Cf. Johannes Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 1910, cit. la E.-B. Allo, *o.c.*, p.239.

[449] Cf. *nota nr. 399* şi comp. traducerile din ediţiile moderne: *La Sainte Bible*, traduit en français sous la direction de l'Ecole Bibique de Jérusalem, Paris, 1961, p.1519: „puisqu'il n'y a qu'un pain à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique"; *The Holy Bible*, New International Version, International Bible Sociaty, colorado, 1984, p.812: „Because there is one loaf, we, who are many, are one body, for we all partake of the one loaf"; *Die Bibel sellschaft*, Stuttgart, 1985, p.204 (numerotare separată a paginilor pentru N.T.): „Denn ein Brot ist's: So sind wir viele ein Lieb, weil wir alle an einem Brot teilhaben"; *Noul Testament*, tradus şi adnotat de Pr. Dr. Emil Pascal, Editions du Dialogue, Paris, 1975: „Deoarece una este pâinea, noi toţi suntem un singur corp, căci toţi suntem părtaşi la această singură pâine" (p.523).

[450] O argumentare mai pe larg la E.-B. Allo, *o.c.*, p.240, precum şi în *Excursul XII*, din aceeaşi lucrare, în special p.305.

[451] Pierre Benoit, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée*, în „Exégèse et Théologie", vol. I, Paris, 1961, p.235-236.

[452] Max Thurian, *L'anamnèse du Christ. Vers une doctrine oecuménique de la Sainte Céne*, în vol. "L'Evangile, hier et aujourd'hui", Mélanges offerts au Professeur Frenz-J. Leenhardt, Genève, 1963, p.272.

[453] Cf. M. Kovelevski, *Origines et développement de la liturgie chrétienne*, în Rev. "Présence orthodoxe", Paris, nr.3/1968, p.47.

[454] Pr. Prof. Dr. Ene Braniştе, *o.c.*, p.186.

[455] Cf. *Lucrarea*, Partea a II-a, Cap.II (Moştenirea [...])

[456] Cf. Edwin Hatch and Henry A., Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Version of the Old Testament*, vol.II, Oxford, 1897, p.872-873; W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu Literatur, III Auflage, Berlin, 1937, col.780-782.

[457] Cf. O. Hofius, *Der Vorgang vor dem Thorn Gottes*, 1972, p.77 ş.u; D.M. Hay, Glory at the Right Hand, 1973, p.145-146

[458] C. Spicq, *"Ankyra et pródromos dans Hébr. 6, 19-20*, în "Studia Theologica", 27 (1956), p.104 ş.u.

[459] Referitor la terminologia liturgică a creştinismului primar, a se revedea *Lucrarea*, Partea a II-a, Cap.II.

[460] *Epistola Întâia către Corinteni*, 40, P.G., t. I, col. 288: "[...] arhiereului îi sunt încredinţate anumite *slujiri* (leitourghiai)".

[461] *Împotriva ereziilor*, III, 3, P.G., t. VII, col. 849: "Întemeind fericiţii Apostoli (Petru şi Pavel) Biserica (Romei), au încredinţat lui Linus *slujba episcopiei* (thèn thés episcopés leitourghian)".

[462] *Istoria Bisericească*, IV, 1, P.G., t. XX, col,303: "Ca al patrulea de la Apostoli a fost ales Primus în aceeaşi slujbă (thè ton autóthi leitourghian)".

[463] El îl foloseşte atât pentru a indica rânduiala slujbelor de seara şi dimineaţa: "tas esperinás he tas eothinás leitourghias", în *Epistola CLIII*, (C.G., t. LXXXIII, col.1441), cât şi *slujba Botezului*: "leitourghia tou theio baptismatos", în *Istoria bisericeasca*, II, 23, (P.G., t. LXXXII, col.1065 C).

[464] Cf. Idem, *Epistola CXLVI*, (P.G., T, LXXXIII, col.1393 A; -reproducând cuvintele Sf. Ap. Pavel din *II Corinteni 13, 13*, adaugă: "Că în toate Bisericile, aceasta este începătura Slujbei celei de Taină (thes mystikés leitourghias prooimion)".

[465] Cf. *Codicele Justinian*, Nov. VII; - pomeneşte de faptul că într-o mănăstire nou întemeiată, s-a început slujba Sf. Liturghii (then ierán leitourghian).

[466] După Pr. Prof. Dr. Ene Braniştе, *o.c.*, p.194-195.

[467] *Ibidem*, p.194.

[468] "Scrierile apostolice, în general, erau socotite de creştini un bun spiritual

comun şi indispensabil. La întrunirile comunităţilor creştine, citindu-se din ele, se suplinea prezenţa Apostolilor. Şi era un titlu de cinste pentru o comunitate să aibă cât mai multe din scrierile apostolice. Această râvnă creştină ne-a dat primele colecţii de cărţi ale Noului Testament" (*Studiul Noului Testament...*, ed.cit., p.17).

[469] Cf. *Lucrarea*, Partea a II-am Cap.I.

[470] Pierre Prigent, *o.c.*, p.9-10 şi 78.

BIBLIOGRAFIE (SELECTIVĂ)

I. EDIŢII ALE SFINTEI SCRIPTURI ŞI A NOULUI TESTAMENT, CITATE ÎN TEXT ŞI ÎN APARATUL CRITIC AL LUCRĂRII

1. *Septuaginta*, ed. de Prof. Dr. Alfred Rahlfs, Duo volumina in uno, Stuttgart, 1935.
2. *La Sainte Bible*, trad. en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris, 1961.
3. *The Holy Bible*, New International Version, International Bible Society, Colorado, 1984.
4. *Die Bibel sellschaft*, Stuttgart, 1985
5. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991 şi 1997.
6. *La Bible*, (Traduction Oecumenique de la Bible), Alliance Biblique Universelle, Les Editions du Cerf, Paris, 1988.
7. *Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. de E. Nestle şi K. Aland, United Bibie Societies, London, 1969.
8. *Noul Testament cu Psalmii*, tipărit sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1972.
9. *Noul Testament*, tradus şi adnotat de Pr. Dr. Emil Pascal, Editions du Dialogue, Paris, 1975.
10. *The Greek New Testament*, ed. de K. Alend, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger şi A. Wikgren, Third Edition (Corrected), United Bible Societies, Stuttgart, 1984.
11. *Noul Testament comentat*, tipărit cu binecuvântarea şi prefaţa Prea

Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Versiune revizuită, redactată şi comentată de Bartolomeu-Valeriu Anania, sprijinit pe numeroase alte osteneli, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, Bucureşti, 1993.

II. SCRIERI TALMUDICE ŞI IUDAICE

1. *Tratatul Berachot*, Mişna, I, (Seder Zeraim)
2. *Tratatul Erubin*, Mişna, II, (Seder Moed)
3. *Tratatul Pesachim*, Mişna, II, (Seder Moed)
4. *Tratatul Roş ha-şşana*, Mişna, II, (Seder Moed)
5. *Tratatul Tefilin*, ed. de R. Kirchhelm, Frankfurt a. M., 1851
6. *Cartea Jubileelor*, 6, 23
7. *Documentul 1 QS*, IX, 27
8. *Zoharul - Cartea splendorii* - început de Rabbi Simeon ben Yohai şi continuat de fiul său, Rabbi Eleazar, trad. din ebraică de Jean de Pauly, Ed. Antet, Bucureşti (f.a.)
9. Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, I, II,4, în "The Life and Works of Flavius Josephus"
10. Idem, *Antichităţi iudaice*, II, 15,1
11. Filon din Alexandria, *Despre legile speciale*, III, 57.

III. DICŢIONARE ŞI CONCORDANŢE BIBLICE

1. Arndt, William, F.- Gingrich, Wilbur, F., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Qther Early Christian Literature* (A translation and adaptation of Bauer Walter's, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übringen urchristlichen Literatur)*, în „The University of Chicago – Press", Chicago, 1973.
2. Bailly, A., *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, 38 éd., Hachette, Paris, 1988.
3. Bauer W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften. des Neuen Testaments und der übringen urchristlichen Literatur*, III Auflage, Berlin, 1937.
4. Bria, Pr., Prof., Dr., Ion, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă A – Z*, Ed. Institutul Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1981.

5. *Dicţionarul Limbii Române Moderne*, Ed. Academiei RPR, Bucureşti, 1958.
6. Hatch, Edwin and Redpath, Henry, A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, Oxford, 1897.
7. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 1960.
8. Louw, J., P., Nida, E., A., Smith, R., B., and Munson K., A., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, United Bible Societies, New York, 1989.
9. Mircea, Pr., Dr., Ioan, *Dicţionar al Noului Testament de la A-Z*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1984.
10. Schmoler, *Hankonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Vierzente Auflage, Würtembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1968.
11. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, 1965.
12. Wesphal, Alex., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, t. I, 3-ème éd., Valance-sur-Rhone, 1973.

IV. MANUALE ŞI CATEHISME

1. Abrudan, Pr. Prof. Dr. Dumitru, Cornițescu; Diac., Prof., Dr., Emilian, *Arhelogie Biblică pentru Facultăţile de Teologie*, Ed. Institutul Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1994.
2. Barrois, A., *Manuel d'Archéologie Biblique*, Paris, 1953.
3. Braniște, Pr., Prof., Dr., Ene, *Liturgica generală (cu noţiuni de artă bisericească)*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1985.
4. Deheleanu Prof., Dr., Petre, *Manual de Sectologie*, Arad, 1948
5. Guillemette, Nil, *Introduction dans la lecture du Nouveau Testament*, Paris, Les Editions du Cerf, 1980.
6. *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă*, II, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1952 şi 1992.
7. Petrescu, Pr., Prof., Nicolae, *Explicarea Apostolelor duminicale. Manual pentru Seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1975.
8. *Studiul Noului Testement pentru Institutele Teologice*, Ed, a III-a, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1983.

9. Tarnavschi, Pr., Prof., Dr., Vasile, *Introducere în sfintele cărți ale Testamentului Vechi*, Cernăuți, 1928.
10. Idem, *Arheologia Biblică*, Cernăuți, 1930.

V. SCRIERI PATRISTICE

1. Fer. Augustin, *Contra lui Faust*, P.L., 42, col. 270.
2. Idem, *Epistola LIV (CXVIII) ad Ianuarium* 5, P.L., t, XXXIII, col. 202-203.
3. Idem, *Introducerea 73 la Ieșire*, (P.L.). Callist, Nichifor, *Istoria bisericească*, VII, 46, P.G., t. CXLV, col. 1320.
4. Sf. Ioan Casian, *Collatio*, IX, 9-14, în "Sources Chrétiennes", 54, 1980, (PSB, 57/1980).
5. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele Mistagogice*, P.G., t. 33, col, 1089.
6. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, VII, 7, 43, GCS, 3, (PSB, 5/1982)
7. Idem, *Protreptique*, IX, 84, Ed. Stahlin, GCS, în "Sources Chrétiennes", ed. cit.
8. Sf. Clément Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XLIV, 4.
9. *Costituțiile Apostolice*, II, LVIII, P.G., T. I, col. 737. Sf. Ioan Damsachin, *Dogmatica*, IV, 13.
10. *Didahia*, XV, 1-2.
11. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, IV, P.G., t. III , col. 471.
12. Epifanie de Cipru, *Haereses*, 30, 12, P.G., t. 41, col. 428.
13. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, II, XXIII, 4, în col. "Sources Chrétiennes", 41, trad. de Brady, G., Paris, 1955.
14. Idem, *De vita Constantini*, IV, 64, P.G., t. XX, col, 1220.
15. Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune*, în *Filocalia*, I, trad. de Stăniloae, Pr., Prof., Dr., Dumitru, Sibiu, 1946.
16. Sf. Grigorie de Nazianz, *Rugăciunea 31*, 3, P.G., t. 36, col.136 BC.
17. Idem, *Cuvântarea XLIV, 5, la Duminica nouă*, P.G., t. XXXVI, col. 612.
18. Sf. Ioan Gură de Aur, *De S. Pentecoste*, nom. 1, 1-4, P.G., t.50, col. 454 D; 459 A.
19. Idem, *Omilia LXXXI (LXXXII) la Matei*, 1, P.G., t. LVIII, col. 729-730.
20. Fer. Ieronim, *Comentariu la Matei*, P.L., vol. 26, col. 168.
21. Idem, *Dialogus contra Luciferianos*, 9, P.L., t. XXIII, col. 164 A.

22. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistolele către: Filadelfieni, X, 1; Smirneni, XI, 2; Policarp, VII, 2; Magnezieni, VII, 1*; în PSB, I, 1979.
23. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, VII, 1, în XXIX, 5.
24. Justin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 86, P.G., col. 681, în PSB, 2, 1980.
25. Idem, *Apologia I*, 67, P.G., t. VI, col.429; și în vol. *Apologeți de limbă greacă*, traducere, introducere, note și indicii de Bodogae, Pr., Prof., Dr., Teodor; Căciulă, Pr., Dr., Olimp și Feciorul, Pr., Prof., Dumitru, București, 1980;
26. Sf. Leon cel Mare, *Epistola către Dioscor (a IX-a)*, P.L., t., IV, col. 626.
27. *Livada Duhovnicească*, 72, în col. „Souces Chrétiennes", 12/1964.
28. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capita de charitate*, I, 56, în „Sources Chrétiennes", 9, Paris, 1943; Filocalia Românească, 2, 1947.
29. Origen, *Comentar la Evanghelia după Ioan*, P.G., XIV, 32;
30. Ibidem, *Cartea I*, trad. și studii de Bădiliță, Cristian, în „Mythos et Religia", 10, Ed. Institutul European pentru Cooperare Cultural-Științifică, Iași, 1995.
31. Idem, *Comentar la Evanghelia după Matei*, P.G., XIII, col. 864.
32. Idem, *Comentar la Epistola către Romani*, 1, 1, P.G., XXVI, col. 636.
33. Idem, *Omilia la Levitic*, 9, 8, P.G., XII, col. 520.
34. Idem, *Contra lui Cels*, 5, 4, P.G., 11, col. 1186 B (PSB, 9/1984).
35. Idem, *De Oratione*, 10, 2, (PSB, 7/1982).
36. Idem, *Selecțiuni din Ezechiel*, IX, P.G., 13, col. 800 B.
37. Procopie de Gaza, *Comentariu la Numerii*, P.G., LXXXVII, col. 808.
38. Proterius Alexandrinul, *Epistola CXXXIII către Leon cel Mare*, 2, în „Corpus Leoni Epistolarum", P.L., t. LIV, col. 1086.
39. Teodoret de Cir, *Epistola CXLVI*, P.G., t. LXXXIII, col. 1441; 1393.
40. Tertulian, *De resurectione carnis*, P.L., II, col. 867.
41. Idem, *Contra lui Marcion*, IV, XXIV, P.L., col. 419.
42. Idem, *De corona militis*, 3, P.L., 2, col. 80.
43. Idem, *Ad. Uxorem*, 2, 5, P.L., col. 1321.
44. Sf. Vasile cel Mare, *Tratatul despre Sfântul Duh*, 18, P.G., 32, col. 153, (PSB, 16/1988).

VI. LUCRĂRI ȘI STUDII

1. Abrudan, Pr., Prof., Dr., Dumitru, *Creștinismul și Mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, teză de doctorat în teologie, în rev. „Mitropolia Ardealului", XXVI, (1979), nr. 1-3.
2. Idem, *Religia Iudeilor: Iudaismul*, rev., cit., XXXI, (1986), nr. 5.

3. Idem, Cornițescu, Diac., Prof., Dr., Emilian, *Arheologie Biblică pentru Facultățile de Teologie*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1994.
4. Alexa, Pr., Dr., Nicolae, *Temeiurile Dogamtice ale Rugăciunii pentru Morți*, în Rev. „Studii Teologice", XXX, (1978), nr.1-2.
5. Allmen von, Jean-Jaques, *Noms Propres: Jean Baptiste*, (art.), în „Vocabulaire Biblique", 3-ème éd. Neuchâtel, 1964.
6. Allo E. -B., *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris, Gabalda, 1921.
7. Idem, *Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens* în col. "Etudes Bibliques", Paris, 1934.
8. Andrei de Cezareea, *Tâlcuire la Apocalipsa lui Ioan*, P.G., t. CVI, col. 261.
9. Areta al Cezareei, *Culegeri de tâlcuri la Apocalipsa lui Ioan*, P.G., t. CVI, col. 581.
10. Alzin, Jossé, *Juifs et chrétiens en dialogue. Tous leurs problèmes de A à Z*, Paris, 1966.
11. Bareille, G., Babtême, (art.), în *„Dictionnaire de théologie catholique"*, t. II, I-ère partie, Paris, p. 181-182.
12. Barrett, C., K., *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London, 1955.
13. Barrois, A., *Manuel D'Archéologie Biblique*, Paris, 1953.
14. Barton, G., A., *The Exegesis of „eniautoús" in Galatians and its Beaning on the Date of the Epistle* în „Journal of Biblical Literature", XXXIII, 1914.
15. Batiffol, P., *La ierarchie primitive*, în "Etudes d'histoire et de théologie positive", Paris, 1902.
16. Idem, *L'Eucharistie*, în "Etudes d'histoire et de théologie positive", II-ème, série, 10-e, éd. Paris, 1930.
17. Baubérot Jean, *Biblia și creștinismul*, (art.) la Delumeau, Jean, în vol. *Religiile lumii*, trad. com. din limba franceză, Ed. Humanitas, București, 1996.
18. Bea, A., *Gebed im Altem Testament*, în „Lexikon für Theologie und Kirche" II, Freiburg, 1960.
19. Berkouver, G.C., *The Return of Christ*, 1972.
20. Benoit, André, *Le Baptême: Sa Celebration et sa signification dans l'Église annciene*, în vol. Baptême, sacrement d'unité, Ed. Mame, Paris, 1971.

21. Benoit, Pierre, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée*, în Exégèse et théologie", vol. I., Paris, 1961.
22. Bernardakis, P., *Le culte de la croix chez les Grecs*, în „Echos d'Orient., t. V, 1901.
23. Bert, G., *Aphraat 'des persischen Weissen Homilien. Texte und Unterscuhungen*, Band III, 1888.
24. Bertaud, E., *Génuflexions et métanies*, în. „Dictionnaire de Spiritualité" 6, Paris, 1967.
25. Bielawschi, Maciej, OBS, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. și cuvând înainte de Ică, Diac., Ioan, I, Ed. Deisis, Sibiu, 1988.
26. Bligh John, *Galatians A Dicussion of St. Paul's Epistle*, (Houselholder Commentaries, 1), London, 1969.
27. Bogdaproste, Drd., Gheorghe, *Elemente din cultul mozaic în cultul creștin*, în Rev. „Studii teologice", XXII, (1970), nr. 9-10.
28. Boismard, M.-E., *Quatre hymnes baptismale dans la Première Epître de Saint Pierre*, în col. "Lectio Divina", 30, Paris, 1961.
29. Borkam, G., *Das Anatema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie*, în „Das Ende des Gesetzes-Paulusstudien", München, 1963.
30. Braniște, Pr., Prof., Dr., Ene, *Liturgica Generală (cu noțiuni de artă bisericească)*, Ed. Institutul Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1985.
31. Bria, Diac., Asist., *Scriptura și Tradiția. Considerații generale* în Rev., "Studii Teologice", nr. 5-6/1970.
32. Bria, Prof., Dr., Ioan, *Dicționar de Teologie Ortodoxă A - Z, (Euharistia)*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R, București, 1981;
33. Bude, Pr., Ioan, *Viață și moarte în Hristos după Epistola a II-a către Corinteni: 5, 1-10*, în Rev."Mitropolia Banatului", XXXVII, (1988), nr.1.
34. Idem, *Imnuri, creștine din epoca apostolică în cuprinsul Noului Testament*, în Rev."Altarul Banatului", V, (1994), nr.4-6 și 7-9;
35. Bunea, Pr., Ioan, *Cultul morților, rostul parastaselor*, în Rev."Mitropolia Ardealului", XV, (1970), nr.7-8;
36. Burton, Witt, de, E., *Roș-haşana, 1, 2-3. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, în "International Critical Commentary", Edinburgh, 1964;
37. Ibidem, *De Septenario*, 286 M;
38. Buzy, D., *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, 1923;

39. Cabrol, C., *Les origines liturgiques*, Paris, 1960;
40. Cangh, van, J.-M., *Le déroulement primitif de la Céne (Mc. 14, 18-26 et par.)*, în "Revue Biblique", t. 2, 1995.
41. Idem, *La multiplication des pains et l'Eucharistie*, în "Lectio Divina", 86, Paris, 1975;
42. Casel, O., *Le Mémorial, du Seigneur, dans la liturgie de l'antiquité chrétienne*, Paris, 1965.
43. *A New Catechism. Catholic feith for adults*, Herder and Herder, New York, 1967.
44. Căciulă, Pr ,Olimp, N., *Sfânta Euharistie ca jertfă*, Atena, 1932.
45. Chenu, M., D., *Foi et Réligion*, la Lubac, de, Henry, Foi, Croyance, Réligion, în "Nouvelle Revue Théologique", aprilie, 1969.
46. Chialda, Pr., Prof., Dr., Mircea, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeş, 1941.
47. Idem, *Raportul dintre Vechiul şi Noul Testament*, în Rev. "Biserica Ortodoxa Română, XCIX, (1981), nr.5-6;
48. Chirvasie, Pr., Ioan, *Pentru care păcătoşi se roagă Biserica?*, în Rev."Studii Teologice", X, (1958), nr.9-10.
49. Clément, Olivier, *Trupul morţii şi al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, trad. de Sora Eugenia Vlad, Ed. Christiana Bucureşti, 1996.
50. Cleopa, Arhim, Ilie, *Despre credinţa ortodoxă, 10: Rugăciunile pentru morţi*, Bucureşti, 1981.
51. Congar, Yves, *Mérite*, (art.), în "L'Evangile hier et aujourd'hui" Melanges offerts au Prof. Franz-J, Leenhardt, Genève, 1968.
52. Conzelmann, H., *Die Apostelgeschichte* (Handbuch zum Neuen Testament), Tübingen, 1963.
53. Corneanu, Arhiepiscop şi Mitropolit, Dr., Nicolae, *Învăţătura Ortodoxă despre mântuire*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1983;
54. Cornely, S.,I., *Commentarius in S. Paulus Apostoli Epistolas. I Epistola ad Romanos*, Paris, 1869.
55. Cornițescu, Diac., Asist. Emilian, *Sabat şi Duminică*, în Rev. "Ortodoxia", XXXIII, (1981), nr.2.
56. Cullmann, Oscar, *Les sacraments dans l'Église Johanique*, Paris, 1951.
57. Idem, *Autorités*, (art.), la Allmen, von, J-J, *o. c.*
58. Idem, *Noul Testament*, trad. de Cristian Preda, în col. "Ce ştiu?", Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.

59. Dalman,G., *Jésus-Jeschua*, Leipzig, 1922.
60. Deniélou, Jean, *Exégèse et typolpgie patristique*, în "Dictionnire de Spiritualité", 4, 1, 1960.
61. Idem, *Origène*, în GCS, 2.
62. Idem, *Etudes d'exégèse judeo-chrétienne*, în vol. "Les Testimonia", Paris, 1966.
63. Idem, *Simbolurile creştine primitive*, trad. rom. de Oprić Anca şi Arjoca Eugenia, Ed. Amarcord, Timişoara, 1998.
64. Davies W., D., *Reflexions on Judaism and Christianity*, în vol."Evangile hier et aujourd'hui"- Mélanges..., Genève, 1968.
65. Idem, *Christian Origins and Judaism*, London, 1962.
66. Idem, *Paul und Rabbinic Judaism*, London, 1968.
67. Deisman, A., *Licht von Osten*, Ed. IV, Tübingen, 1923.
68. Dehelenu, Prot., Dr., Petre, *Manual de Sectologie*, Arad, 1948.
69. Denefeld, L., *Judaïsme*, în "Dictionnaire de Théologie Catholique", t. VIII, 2, col. 1649.
70. Densuşianu, O., *Istoria limbii române*, I, 1961.
71. Dhotel, J.-C., *La "sanctification" du Christ d'après Hebréux 2, 11. Interprétation des Pères et des scolastiques médievaux*, în "Recherches de Science Religieuse", 47, 1959.
72. Idem, *La "sanctification" du Christ d'après Hébreux 2, 11, dans les commentaires de l'Epître aux Hébreux , de saint Jean Chrysostome à saint Tomas*, Rev. cit., 48, 1960.
73. Dibelius, M., *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1910.
74. *Dogmatique de l'Histoire du Salut*, în "Mysterium Salutis",VIII, Paris, 1970.
75. Döderlein, *Lateinische Synonyme und Etimologien*, 6 Bände, Halle, 1826-1838.
76. Duchesne, L., *Origines du cult chrétien*, Paris, 1889.
77. Duhr, J., *Anges*, (art.), în "Dictionnaire de Spiritualité", I, Paris, 1936.
78. Durand, Alfred, *Inspiration de la Bible*, în "Dictionnaire Appologetique de la foi catholique", Paris, 1924.
79. Festugière, A.,J., *L'idéal réligieux des Grecs et Evangile*, Paris, 1932.
80. Fillion, L.-Cl., *Vie de N.-S. Jésus Christ (Exposé historique, critique et appologétique)*, t. II, Paris, 1929.
81. Flusser, D., *Sanktus und Gloria*, în "Abraham unser Vater. Juden und

Christen im Gespräch über die Bibel", Festscnrift für O. Michel, Lieden-Köln, 1963.
82. Fonk, A., *Prière*, (art.), în "Dictionnaire de la Théologie Catholique", XIII, I, Paris, 1936.
83. Fortesque, Adrien, *La Messe. Etude sur la Liturgie Romaine*, trad., par Boudinhon, A., Paris, 1921.
84. Fransen, Irénée, Dom., *Une homélie chrétienne: la première Epître de Pierre*, în Rev. "Bible et Vie chrétienne", ianuarie, 1960.
85. Frenţiu, Pr., Vasile, *Templul Vechiului Testament, prototipul lăcaşului de cult creştin*, în Rev."Mitropolia Banatului", XXIX, (1979), nr.1-3;
86. Galeriu, Pr., Prof, Dr., Constantin, *Sensul religios-creştin al sărbătorii Ziua Domnului în Vechiul şi Noul Testament*, în Rev. "Mitropolia Moldovei şi Sucevei" LIII, (1977), nr.7-9.
87. Idem, *Sfinţirea timpului, ziua de odihnă ziua Învierii*, în Rev. „Ortodoxia", XXXIII, (1981), nr.2.
88. Idem, *Jertfă şi Răscumpărare*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1991.
89. Gessel, W., *Die Theologie des Gebets nach "De oratione von Origenes*, Paderborn, 1975.
90. Gheorghiu, Pr., Prof., Dr., Vasile, *Cuvântarea Domnului Iisus Hristos din Sinagoga din Capernaum*, în Rev."Mitropolia Banatului", IX, (1959), nr.9-10.
91. Idem, *Epistola către Roamni a Sfântului Apostol Paul. Introducere, traducere şi comentar*, Ed. a II-a, Cernăuţi, 1938.
92. Ghiauroff, Chr., *Le jour de la Sainte Céne*, Sofia, 1952.
93. Godet, F., *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, vol. II, Paris, 1872.
94. Idem, *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, II, Tome I-II, Paris, Genève, Neuchâtel, 1883.
95. Goudoever, van, J., *Fêtes et calendriers bibliques*, 3-ème éd., trad. din engl. de Kerremans M. col. „Théologie historique", 7, Paris, 1967.
96. Grelot, Pierre, *Sens chrétiens de l'Ancient Testament*, 2-ème éd. Paris, 1962.
97. Guillemette, Nil, *Introduction dans la lecture du Nouveau Testament*, Paris, Les Ed. du Cerf, 1980.
98. Haenchen, E., *Die Apostelgeschichte*, (Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament), 13 Auflage, Götingen, 1961.
99. Hamman, A., *La prière. Les trois premièrs siècles*, II Tournai, 1963.

100. Hanngi, A., Pahl, I., *Prex eucharistica*, în „Spicilegium Friburgense", 12, Fribourg, 1968.
101. Harnack, Adolf, *Kópos (Kopiáω kopióntes) in frühchristlichen Sprachgebrauch*, în ZNW, XXII, 1928.
102. Harvey, A., E., *The Opposition to Paul*, în col. „Studia Evanghelica", IV, Berlin, 1968.
103. Hauck, *Kópos, Kapiáo*, în TWNT, III.
104. Hausherr, I., *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité, selon saint Maxime le Confesseur*, în col. „Orientalia Christiana Analacta", 137, Roma, 1952.
105. Idem, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, 1960.
106. Hay, D., M., *Glory at the Right Hand*, 1973.
107. Hayoun, Maurice-Ruben, *Iudaismul*, (art.), la Delumeau Jean, *o. c.*
108. Heiler, F., *Das Gebet*, Ed. V, München, 1923. Hennecke, Edgar, *Neutestamentliche Apokryphen in deutschen Ubersetzung*, 4 Auflage, herausgegeben von Schneelmelcher V., vol.I, Tübingen, 1968.
109. Henry, P., *Etudes plotiniénnes I., Les états du texte du Plotin*, Paris, 1938.
110. Hofius , O., *Das „erste" und das „zweite" Zelt. Ein Beitrag zur Auslegung von Hebr. 9, 1-10*, în ZWN, 61, 1970.
111. Idem, *Der Vorgang vor dem Thorn Gottes*, 1972.
112. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London, 1947.
113. Howord, F., Wilbert, *The Gospel According to St. John*, în „The Interpret's Bible", vol. 8, a 27-a tipărire, Nashville, 1980.
114. Iana, Pr., Constantin, *Rugăciunile pentru morţi*, în Rev. „Altarul Străbun", III, (1974), nr. 5.
115. Ioanicescu, Pr., Ioan, *Rugăciunile pentru cei morţi*, în Rev. „Mitropolia Olteniei", XXVIII, (1975), nr.1-2.
116. Jacob, Edmond, *Les thèmes essentielles d'une Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955.
117. Idem, *Homme*, (art.), la Allmen, von, J., -J., *o. c.*
118. Jacquier, E., *Les Actes des Apôtres*, 2-ème éd., Paris.
119. Jaubert, A., *Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumrân. Ses origines bibliques*; în col. „Vetus Testamentum", III, 1953.
120. Idem, *Le calendrier des Jubilés et les jours de la semaine*, col. cit., VII, 1957.

121.Jeremias, J., *Die Briefe an Timotheus und Titus*, în «Das Neue Testament Deutsch», London, 1953.
122.Idem, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967.
123.Idem, *La Dernière Céne. Les paroles de Jésus*, în col. „Lectio Divina", 75, Paris, 1972.
124.Jülicher, *Die Schriften des Neuen Testaments*, éd. Par Weiss J., t. II, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1908. Kern, Cyprien, *Irénikon*, 24/1951.
125.Kirkegaard, S., *Crainte et Tremblement*, trad. par Tisseau, P., H., Aubier, Paris, 1946.
126.Kirchheim, R., *Tratatul Tefilin*, Frankfurt a.M., 1851.
127.Klappert, B., *Die Eschatologie des Hebräerbriefs*, 1969.
128.Kocher, F., *Bénédiction*, (art.), în „Dictionnaire encyclopédique de la Bible", poublié sous la direction de Wesphal, Alex., t. I, 3-ème éd., Valence-sur-Rhode, 1973.
129.Kovalevski, M., *Origines et dévelopement de la liturgie chrétienne*, în Rev. „Presence orthodoxe", nr. 3, Paris, 1968.
130.Krafft, Eva, *Christologie und Anthropologie im I Petrusbrief*, în col. „Evangelische Theologie", 1950-1951.
131.Kühl, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, 1913.
132.Lach, S., *Les ordonances du culte israélite dans la Lettre aux Hébreux*, în „Studia Patristica", II, 1959.
133.Lafaye, *Dictionnaire des Synonymes*, p. 798, la Trench, R., Chr., *Synonyma des Neues Testaments*, Tübingen, 1907.
134.Lagrange, M.-J., *Evangile selon Saint Luc*, 2-ème éd., Paris, Gabalda, 1921.
135.Idem, *Saint Paul. Epître aux Romains*, 3-ème éd., Paris, Gabalda, 1922.
136.Idem, *Evangile selon Saint Jean*, în col. „Etudes Bibliques", 5-ème éd., Paris, 1936.
137.Lambert, J.-C., Ramsey, H., L., *Fellowship (gr. koinonia)*, în „Dictionary of the Bible", ed. aII-a, original by Hastings James, revised by Grant, P., C., and Rowley H.,H., Edinburgh, 1963.
138.Leclercq, H., *Judaïsme*, (art.), în „Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie", t. VIII, Paris, 1907.
139.Idem, *Croix (Signe de la)*, în „Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie", III, 2, Paris, 1914.
140.Lesêtre, *Sinagogue*, (art.), în „Dictionnaire de la Bible", T., V., c. 1905.

141.Lietzmann, H., *Handbuch zum Neuen Testament. An die Römer*, Tübingen, 1906.
142.Idem, *Messe und Herrenmal*, ed.a III-a, Berlin, 1955.
143.Ligier, L., *De la Céne de Jésus à l'Anaphore de l'Eglise*, dans „La Maison – Dieu", 87, 1966.
144.Lipsius, *Hand-Kommentar zum Neuen Testament*, dirigé par Holtzmann, H., J., t. II, Friburg i. B., 1892.
145.Lods, D., M., *Qui est hérétique? Du Nouveau Testament aux pères de l'Eglise*, în col. „Positions lutheriennes", 1, 1982.
146.Lohse, B., *Das Passafest der Quartodecimaner*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 54/1953.
147.Loos, van, Dr., der, H., *The Miracles of Jesus*, (Supplements to Novum Testamentum), Leiden, 1968.
148.Lys, Daniel, *Le cantique des cantiques*, în Rev. „Lumière et vie", t. XXVIII, nr. 144/1979.
149.Maillot, *Hymne*, (art.), la Allmen, von, J.-J., *o. c.*
150.Idem, *Prière*, (art.), Ibidem.
151.Mangenot, E., *Benediction*, (art.), în „Dictionnaire de théologie catholique", t. II, I-ème partie, Paris, 1923.
152.Marchant, Jacques, *Le Candelabre Mystique*, t. VI, Paris, 1864.
153.Marcu, Diac., Dr., Grigorie, T., *Antropologie Paulină*, Sibiu, 1941.
154.Marcu, Pr., Prof., Dr., Grigorie, T., *Omul cel nou în concepția antropologică a Sf. Apostol Pavel*, în Rev. „Studii Teologice", III, (1951), nr. 7-8.
155.Idem, *Duminica (sinteză biblic-teologică)*, în Rev. „Mitropolia Ardealului", XV, 1970, Nr. 11-12.
156.Masson, Ch., *Croix*, (art.), la Allmen, von, J.-J., *o. c.*
157.Michel, Otto, *Der Brief an die Hebräer* (Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament), 12 Auflage, Göttingen, 1966.
158.Idem, *Paulus und seine Bibel*, Guttersloh, 1929.
159.Mihoc, Pr., Asist., Dr., Vasile, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni. Studiu introductiv, traducere și comentariu*, teză de doctorat în Teologie, în Rev. „Studii Teologice", XXXV, (1983), nr. 3-4, 5-6.
160.Idem, *Iisus Hristos Arhiereu după Epistola către Evrei*, în Rev. „Ortodoxia", XXXV, (1983), nr. 2.
161.Idem, *Sensul tipic al Vechiului Testament după I Corinteni 10, 1-11*, în Rev. „Mitropolia Ardealului", XXI, 1976, nr. 4-6.

162.Idem, *Omul - chip și asemănare a lui Dumnezeu - deși poartă ranele păcatelor*, în Rev. „Mitropolia Ardealului", XXII, 1981, nr. 7-9.
163.Idem, *Ierurgiile în Biserica epocii apostolice. Indicii neotestamentare*, în Rev. „Ortodoxia", XXXVII, 1985, nr. 3.
164.Idem, *Orizonturi biblice: Sf. Ioan Teologul (VI/1)*, în „Iisus Biruitorul", VII, 1996, nr. 5 (71).
165.Ibidem, VI/2 în nr. 6 (72)
166.Ibidem, VI/3 în nr. 12 (78)
167.Idem, *„Fiul Omului după Noul Testament"*, în Rev. „Studii Teologice", XXV, 1973, nr. 1-2.
168.Idem, *„Și toți știți" (I Ioan 2, 20)*, în Rev. „Mitropolia Ardealului", nr. 10-12/1981.
169.Idem, *Comuniunea credincioșilor cu Hristos și întreolaltă, după I Cor. 10, 17-22*, în vol. „Persoană și comuniune", (Prinos de cinstire Prof. Acad. Dumitru Stăniloae), Sibiu, 1993.
170.Idem, *Nașterea de sus și trezirea la ea prin Oastea Domnului*, ed. „Oastea Domnului", Sibiu, 1996.
171.Mircea, Pr., Dr., Ioan, *Duminica - ziua Domnului - „Împărătească și Doamnă"*, în rev. „Ortodoxia" XXXVII, 1985, nr. 3
172.Idem, *Cultul morților după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*, în Rev. „Ortodoxia", XXXVII, 1985, nr. 3.
173.Idem, *Apocalipsa. Introducere, note și comentariu*, Ed. Harisma, București, 1995.
174.Moldovan, Pr., Conf., Ilie, *Semnificațiile sărbătorii Duminicii*, în Rev. „Ortodoxia", XXXIII, 1981, nr. 2.
175.Idem, *Ierurgiile privitoare la nașterea și botezul pruncilor*, în Rev. „Ortodoxia", XXXVII, 1985, nr. 3.
176.Moule, C., F., D., *The Birth of the New Testament*, vol. I, London, 1966.
177.Nazarie, C., *Duminica, botezul și ierarhia bisericească*, București, 1910.
178.Neaga, Pr., Prof., Dr., Nicolae *„N-am venit să stric Legea!" Considerații generale privitoare la însemnătatea Vechiului Testament*, Sibiu, 1940.
179.Idem, *Facerea. Text și scurte note explicative*, Sibiu, 1945
180.Idem, *Temeiuri pentru serbarea Dumincii*, în Rev. „Mitropolia Banatului", XXXII, 1972, nr. 1-3.
181.Idem, *Duminica în lumina scrierilor Sfinților Părinți*, în Rev. „Mitropolia Banatului", XXV, 1975, nr. 7-9.
182.Nicolaescu, Diac., Prof., N., *„Cele patru Evanghelii, dovadă pentru*

folosirea pâinii dospite în Sfânta Euharistie", în Rev. „Studii Teologice", III, 1951, nr. 9-10.
183.Olariu, Dr., I., *Explicarea Epistolelor, Sf. Apostol Pavel către Filipeni, Coloseni 1, 2. Tesaloniceni 1, 2. Timotei, Tit, Filimon și Evrei*, Caransebeș, 1913.
184.Pedersen, J., *Israel: Its Life and Culture*, 1926, în „Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament", 1970.
185.Petrescu, Pr., Prof., Nicolae, *Explicarea Apostolelor duminicale. Manual pentru Seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975.
186.Petreuță, I., *Rugăciunile pentru morți*, Oradea, 1937.
187.Pirot, L., *Dictionnaire de la Bible. Supplèment*, vol. II, Paris, 1934.
188.Plămădeală, Ierom, Drd., Antonie, *Învățătura ortodoxă despre rai și iad*, în Rev. „Studii Teologice", XX, (1968), nr. 7-8.
189.Plămădeală, Arhiepiscop și Mitropolit, Dr., Antonie, *Credința, tainele și unitatea Bisericii (II)*, în „Telegraful român", nr. 25-26 și 27-28/1981.
190.Plummer, Alfred, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel Acording to S. Luke*, în „The International Commentary", Ed. a V-a, Edinburgh, 1922, retip.1964.
191.Prat, F., *La théologie de Saint Paul*, I-ère partie, XV-ème éd., Paris, 1927.
192.Prigent, Pierre, *Apocalypse et Liturgie*, în col. „Cahiers Théologiques" 52, Neuchâtel, 1964.
193.Prisker, H., *Die Katolischen Briefe*, în Handbuch zum Neuen Testament", Ed. a III-a revizuită, 1951.
194.Procksch, O., *Aghiázo*, în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament", vol. I, Stuttgart, 1933.
195.Quelques Testimonia messianiques, în "Theologische Zeitschrift", nr. 15/1959.
196.Rad, von, Gerhard, *Théologie de l'Ancien Testament*, II-ème éd. vol. II Genève – Paris, 1967.
197.Richardson, Alan, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London, 1961.
198.Richardson, Peter, *Israel in the Apostolic Church*, Society for New Testament Studies: Monograf Series, 10, Cambrige, 1969.
199.Robert, A. – Plummer, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the*

First Epistle of St. Paul to the Corinthians, (The International Critical Commentary), Edinburgh, 1911.
200.Rogues, Jean, *Existența creștină și nădejdea mântuirii*, la Delumeau Jean, trad. cit.
201.Rosenberg, Stuart, E., *Une simple explication du judaïsme à l'intention des chrétiennes*, Otawa, 1967.
202.Roux, H., *Avènement*, (art.), la Allmen, von, J.-J., *o. c.*
203.Rovența, Haralambie, *Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel. Introducere și comentar*, București, „Tipografia cărților bisericești", 1929.
204.Salaville, S., *Epiclèse eucharistique*, în „Catholicisme", 4, 1956.
205.Schlier, H., *Der Brief an die Galater*, în „Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T.", Ed. a V-a, Göttingen, 1971.
206.Schmidt, C., *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Aufersteung. Ein Katolisch - apostolisches Senden - schreiben des 2 Jahrhunderts nach einem Koptischen Papyrus – Texte unde Untersuchungen*, Band 43, 1919.
207.Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Vierzente Auflage, Würtembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1968.
208.Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium*, vol. II, Herder, Freiburg – Bassel – Wien, 1971.
209.Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, Edinburgh, 1973.
210.Schürmann, H., *Les paroles de Jésus lors de la dernière Céne envisagées à la lumière de ses gestes*, în „Concilium", nr. 40/1968.
211.Idem, *Der Einsetzungsbericht Lk. 22, 19-20*, în NTA, XX, 4, Münster, 1955.
212.Idem, *Le récit de la dernière Céne*, Le Puy et Lyon, 1966.
213.Severus, von, E., Gebet. I. *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. III, Stuttgart, 1941.
214.Siegel, Seymour, *Judaism and Eastern Orthodoxy. Theological reflections*, în „Journal of Ecumenical Studies", vol. 13, nr. 4/1976.
215.Silvan, Monahul, *Ecrits spirituels*, în „Spiritualité Orientale", nr. 5, Ed. Bellafontaine, 1976.
216.Simonetti, *Esegesi Patristica*, în „Dizionario Patristico e di Antichità Chrstiane", Diretto de A. Di Bernardino, vol. I, col. 1211-1223.
217.Idem, *Lettere E/O Allegorica. Un contributo alla storia dell'esegesi*

patristica, în „Studia Ephemeridis „Augustinianum", 23, Roma, 1983, 1985.
218.Solignac, A., *Pater noster*, în „Dictionnaire de Spiritualite", 12, 1, Paris, 1984.
219.Idem; *Expiation ancienne et sacrifice du Christ*, în vol. „Ansamblées du Seigneur", 1964.
220.Soloviev, V., *La justification du bien*, III, X, 2, Paris, 1939, trad. rom. de Nicolaeva Nina, *Îndreptarea binelui*, Ed. Humanitas, București, 1994.
221.Spicq, *Ankyra et pródromos dans Hébr. 6, 19-20*, în „Studia Theologica", 27/1956.
222.Spidlik, Tomas, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, II, Rugăciunea*, trad. de Ică, Diac., jr. Ioan, I., Ed., Deisis, Sibiu, 1998.
223.Stahlin, G., *Die Apostelgeschichte* (Das Neue Testament Deutsch), Göttingen, 1978.
224.Stăniloae, Pr., Prof., Dr., Dumitru, *Filocalia*, vol. I, Sibiu, 1946. Idem, *Sâmbăta - ziua morților, Duminica - ziua Învierii și a vieții fără de sfârșit*, în Rev. „Ortodoxia", XXXIII, 1981, nr. 2.
225.Idem, *Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii*, în Rev. „Studii Teologice", XX, 1968, nr. 1-2.
226.Idem, *Sfintele Taine și ierurgiile bisericești*, în Rev. „Ortodoxia", XXXVII, 1985, nr. 3.
227.Strobel, A., *Die Passa – Erwartung als urchristliches Problem în Lukas 17, 20 s.*, în ZNW, nr. 49/1958.
228.Stylianopoulos, T., G., *Shadow and Reality: Reflections on Hebrews 10, 1-18*, în „Greek Orthodox Theological Review", 17/1972.
229.Suciu, Arhim., Dr., Iustin., *Ermineutica biblică, sau știința interpretării Sfintei Scripturi*, Arad, 1933.
230.Tannehill, Robert, C., *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*, BZNW, 32, Berlin, 1967.
231.Tarnavschi, Pr., Prof., Dr., Vasile, *Introducere în sfintele cărți ale Testamentului Vechi*, Cernăuți, 1928.
232.Idem, *Arheologia Biblică*, Cernăuți, 1930. Teolipt al Filadelfiei (+ 1326), *Cuvântari*, în „Filokalia", Atena, 1961.
233.Theissen, G., *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, 1969.
234.Thurian, Max, *L'anamnèse du Christ. Vers une doctrine oecumenique de la Sainte Céne*, în vol. „L'Evangile hier et aujourd'hui", Ed. cit., Genève, 1968.

235.Tralley, T., J., *De la Berakah à l'Eucharistie. Une question à réexaminer, dans „La Maison-Dieu"*, 125/1976.
236.Trench, R., Ch., *Synonima des Neues Testaments*, trad. germ. de Werner, H., Tübingen, 1907.
237.Valdman, Pr., Traian, *Vechea organizare a Bisericii şi Sinodul I Ecumenic*, în Rev. „Studii Teologice", nr. 3-4/1970.
238.Vanhoye, A., *L'oikumene dans l'épître aux Hébreux*, „Biblica", nr. 45/1964.
239.Vaux, de, R., *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris, 1960.
240.Verzan, Pr. Dr., Sabin, *Sfântul Apostol Pavel. Istoria propovăduirii Evangheliei şi organizării Bisericii în epoca apostolică*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1996.
241.Weiss, B., *Der Brief an die Römer*, în „Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament", IV, Abt. 9 A, Göttingen, 1899.
242.Weiss, Johannes, *Paulinische Probleme. Die Formel: „en Hristó Iisoú"*, în „Theologische Studien und Kritiken", 1896.
243.Idem, *Der Korintherbrief*, 1910.
244.Windisch, H., *Die Katolischen Briefe*, în „Handbuch zum Neue Testament", Ed. a II-a, 1970.
245.Zahn, Th., *Der Brief des Paulus an die Römer*, în „Kommentar zum Neuen Testament", B., VI, 1 u; 2 A, Leipzig, Deichert, 1910.
246.Zedda, S., *L'adezione a figli di Dio e lo Spiroto Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal. 4, 6*, (Analecta Biblica), Roma, 1952.
247.Zevini, Georges, *Commentaire spirituel de l'Evangile de Jean*, vol. I, trad. de l'italien par Rayer, M., Paris, 1995.
248.Zugraf, Pr., Dr., Ioan, *Cultul morţilor, comemorarea lor. Studiu liturgic-pastoral*, Cernăuţi, 1937.

CUPRINS

RECOMANDARE 5
CUVÂNT INTRODUCTIV 7
PRELIMINARII 9

Partea I
CULTUL MOZAIC ŞI CARACTERUL SĂU PREFIGURATIV

Capitolul I
UNITATE ŞI CONTINUITATE INTERTESTAMENTARĂ 13

Capitolul II
CULTUL MOZAIC: STRUCTURĂ ŞI SEMNIFICAŢII 17

Capitolul III
ELEMENTE DE TIPOLOGIE VECHITESTAMENTARĂ 23

Partea a II-a
DE LA CULTUL MOZAIC LA CULTUL CREŞTIN 27

CAPITOLUL I
SCURTĂ RETROSPECTIVĂ A PRIMILOR ANI DE VIAŢĂ CREŞTINĂ 29

Capitolul II
MOŞTENIREA DIN IUDAISM ŞI TERMINOLOGIA LITURGICĂ A CREŞTINISMULUI PRIMAR 33

Capitolul III
BINECUVÂNTĂRI ŞI SFINŢIRI ÎN VECHIUL ŞI NOUL TESTAMENT 37

Capitolul IV
RUGĂCIUNEA ÎN VECHIUL ŞI NOUL TESTAMENT 45

Capitolul V
DE LA SĂRBĂTORILE IUDAICE, LA SĂRBĂTORILE CREŞTINE 59
1. SABATUL ÎNLOCUIT DE DUMINICĂ 63
2. PAŞTILE – SĂRBĂTOAREA CREŞTINĂTĂŢII 66
3. DE LA „SĂRBĂTOAREA SĂPTĂMÂNILOR", LA CINCIZECIMEA CREŞTINĂ 71

Partea a III-a
"JERTFA VIE"

Capitolul I

OM VECHI ŞI OM NOU 77

Capitolul II

ROMANI 12, 1 - ANALIZĂ ŞI COMENTARIU 81

Partea a IV-a
ELEMENTE CULTICE CREŞTINE ÎN CUPRINSUL CĂRŢILOR NOULUI TESTAMENT

Capitolul I

IMNOLOGIA CREŞTINĂ NOUTESTAMENTARĂ 89

Capitolul II

IMNOLOGIA EVANGHELIEI A III-A 93

Capitolul III

IMNURI TEMATICE NOUTESTAMENTARE 99
1. - IMNURI PASCALE: 99
2. - IMNURI TREIMICE 101
3. - IMNURI HRISTOLOGICE: 104
4. - IMNURI BAPTISMALE 111

Capitolul IV

IMNOLOGIA PROFETICĂ A *APOCALIPSEI* ***119***

Capitolul V

FORMULE DOXOLOGICE ÎN NOUL TESTAMENT 127

Partea a V-a
JERTFA „PÂINII VIEŢII"

Capitolul I

PÂINE ŞI PEŞTE LA BETSAIDA – IULIA 133

Capitolul II

"PÂINEA CARE SE POGOARĂ DIN CER" 141

Capitolul III

CINA CEA DE TAINĂ – RITUAL EUHARISTIC 149

Capitolul IV

EUHARISTIE, COMUNIUNE ŞI LITURGHIE ÎN BISERICA PRIMARĂ 161

CONCLUZII 169

REZUMAT 173

RÉSUMÉ 175

BRIEF SUMMARY 179

NOTE 181

BIBLIOGRAFIE (SELECTIVĂ) 211

BIBLIOTECA M.M.B.
PROVENIENŢĂ: RMF653
PREŢ: 7 lei